





# PSALMENSTUDIEN

## III. KULTPROPHETIE UND PROPHETISCHE PSALMEN

von  
**SIGMUND MOWINCKEL**

(VIDENSKAPSSELSKAPETS SKRIFTER. II. HIST.-FILOS. KLASSE. 1922. NO. 1)



KRISTIANIA  
IN KOMMISSION BEI JACOB DYBWAD  
1923

IM3  
M871  
v.3

Fremlagt i fællesmøtet den 3. februar 1922.

*Meinem Lehrer und Freunde*

*Professor Dr. Simon Michelet*

*zum 60sten Geburtstag*



## Übersicht über den Inhalt.

	Seite
<b>Kap. I. Einleitendes und Grundsätzliches . . . . .</b>	1
1. <i>Das Problem und die These.</i> — Prophetisches in den Psalmen; poetische Fiktion oder kultische Realität? Gunkel. Die Aufgabe. Die These: die prophetischen Psalmen sind Kultpsalmen. Anforderungen an die Beweisführung . . . . .	1
2. <i>Kult und Prophezie</i> . . . . .	4
a) Allgemeines. — Prophetische Worte als Bestandteile des Kultes. Was ist »prophetisch«? Die beiden Grundelemente des Kultes; prophetische Kultdiener; die persönliche Ausrüstung derselben, Freie und agendarisch gebundene Worte. Zur religiösen Wertschätzung der Psalmen . . . . .	4
b) Der Seher und der Priester. — Priester und Thora; der Seher zugleich Heiligtumswächter; Samuel; Mose; die Begabung des Sehers . . . . .	9
c) Der Priester als Offenbarungsmittler. — Das priesterliche Orakel; das Los; die Form der Frage; als Antwort genügt meistens »Ja« oder »Nein«; ausführlichere Formulierung der Antwort . . . . .	12
d) Der Nabi als Kultdiener. — Der Nabiismus ist kana'anäischen Ursprungs, jünger als das Sehertum; die Nebium ursprünglich keine Priester; stehen jedoch in Verbindung mit den Heiligtümern; Tempelpropheten; Organisierung derselben; »der Leiter des Orakelwesens«; Beeinflussung der alten Tempelpropheten durch den Nabiismus; die freie Inspiration das formale Prinzip; die Worte in Wirklichkeit agendarisch gebunden, jedenfalls dem Inhalte nach; Beispiele. Das Ende der institutionellen Kultprophetie . . . . .	14
e) Form und Technik der kultischen Orakel. — Technische Mittel; nabiistische Inspiration; Übergangsformen . . . . .	23
f) Kultprophatie und Psalmdichtung. — Die Kultliturgien an sich »Psalmen« im weiteren Sinne des Wortes; die Aufgabe der Erklärung der prophetischen Psalmen; Psalmdichter und Kultsänger; Kultsänger und Propheten; der Kultprophet und Psalmdichter Habakkuk; das Buch Joel . . . . .	24
<b>Kap. II. Die einzelnen Psalmen . . . . .</b>	30
1. <i>Prophetien zum großen Jahresfest.</i> — Das Neujahrs- und Thronbesteigungsfest; Ps. 132; Ps. 89, 20—38; Ps. 81 und 95; Ps. 50; Ps. 82; Ps. 75; Ps. 87; Gebetsliturgien mit Orakel; Gebetssalm und Klagepsalm; Ps. 85; Ps. 14; Ps. 12 . . . . .	30
2. <i>Prophetische Orakel bei kasuellen Gemeindegottesdiensten.</i> — Klagepsalmen und Orakel; Ps. 60; Ps. 108; Ps. 20; Ps. 21. . . . .	64
3. <i>Königstorakel.</i> — Königspsalmen; Orakel in denselben; der kultische Charakter der Königspsalmen; Ps. 2; Ps. 110; Ps. 72; Ps. 45 . . . . .	78
4. <i>Orakel bei privaten Kulthandlungen.</i> — Die individuellen Klagepsalmen und die Reinigungsriten; das dazu gehörige Orakel; Ps. 91; Ps. 12; Ps. 62; warum fehlt die göttliche Antwort in den meisten Klagepsalmen? . . . . .	101
<b>Nachträge . . . . .</b>	106
<b>Stellenregister . . . . .</b>	116

## Abkürzungen.

AO = Alter Orient.

AOTB = Grefmann, Altorientalische Texte und Bilder.

BHK = Biblia Hebraica, ed. Kittel.

KB = Keilinschriftliche Bibliothek.

NTT = Norsk teologisk tidsskrift.

RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart.

Ps.St. I, II = Mowinckel, Psalmenstudien I Awän und die individuellen Klagepsalmen. [Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse. 1921], Kristiania 1921, und: Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie. [Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse. 1921], Kristiania 1922.

Schr. AT Ausw. = Die Schriften des Alten Testament im Auswahl (»Göttingerbibel»)

VAB = Vorderasiatische Bibliothek.

ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

---

Das Zeichen  $\beta$  in der Umschrift bezeichnet die frikative Aussprache des  $\text{P}$ , was hier ausdrücklich bemerkt sei, da ich nachträglich gesehen habe, daß in den früheren Heften meiner Psalmenstudien gelegentlich ein  $p$  statt  $\beta$  leider bei der Korrektur übersehen worden ist.

---

## KAP. 1. EINLEITENDES UND GRUNDSÄTZLICHES.

### 1. Das Problem.

Unter den Psalmen des AT finden sich mehrere, in denen die Gottheit redend eingeführt wird, sei es daß die Antwort Jahwā's mehr oder weniger unvermittelt nach Klage und Bitte folgt, wie in Ps. 60 und 75, sei es daß der ganze Psalm Jahwā in den Mund gelegt ist, wie Ps. 82 und der erste Teil von 110. In allen diesen Fällen sind Form und Stil der göttlichen Worte im großen Ganzen dieselben wie in den prophetischen Schriften; mitunter klingen die Worte ganz orakelhaft, wie in Ps. 60; 2 und 110.

Hier ist es nun natürlich an sich möglich, daß wir es lediglich mit Stilanleihen, mit poetischen Fiktionen zu tun haben; bei einer etwas oberflächlichen Betrachtung wird es immer die nächstliegende Annahme sein, daß die Psalmdichter Jahwā auf dem Papier das Wort ergreifen lassen, mit vollem Bewußtsein davon, daß das Alles eine poetische Fiktion sei, der keine äußere Wirklichkeit entspreche.

Wer aber etwas tiefer in das Wesen der Psalmdichtung gesehen hat, wird sich kaum von dieser Erklärung befriedigt fühlen. Erstens ist es darin etwas Auffallendes, daß verhältnismäßig oft die direkte göttliche Rede zu den Menschen sich eben in den Psalmen findet, die doch ihrem Wesen nach in erster Linie den menschlichen Stimmungen, Gedanken und Gebeten Gott gegenüber Ausdruck verleihen wollen; wir sind ja daran gewöhnt, den Psalmengesang zu den sakrifiциellen, nicht zu den sakramentalen Elementen des Kultes zu rechnen. Wenn wir aber zweitens uns daran erinnern, daß die Psalmen als solche zunächst wirkliche Kultpsalmen sind, und wenn wir dies an sich selbstverständliche Postulat zum Ausgangspunkt der Erklärung machen, so werden wir es bald in seiner Ordnung finden, daß auch das Sakramentale im Kult in dem poetischen und musikalischen Teil derselben mit vertreten ist; die Handlung Gottes mit den Menschen ist nicht weniger feierlich und der musischen Kunst weniger würdig als die Gebete der Menschen zu Gott. Dann greift man aber eher zu der zweiten möglichen

Erklärung, daß diese Jahwä-Worte in den Psalmen eine kultische Realität ausdrücken, einer tatsächlichen Eigentümlichkeit des alten israelitischen oder jüdischen Gottesdienstes entsprechen.

Wie wir sehen werden, ist dem auch wirklich so. Erst von dieser Voraussetzung heraus erhalten die genannten Eigentümlichkeiten der Psalmen ihre volle Erklärung. —

Durch eine ähnliche Erwägung ist Gunkel<sup>1</sup> zu dem Ergebnis gekommen, daß es eine Zeit im Kulte des alten Israel gegeben, in der die priesterliche Zusage der Erhörung im Namen der Gottheit den Abschluß des Klagepsalms des zu reinigenden Kranken bildete. Er geht von der Beobachtung aus, daß die prophetischen Nachahmungen der Volksklagelieder<sup>2</sup>, z. B. Jer. 14, in der Regel in zwei Hauptteile zerfallen: die Bitte und die göttliche Antwort; dem zweiten Teil entspricht in den Psalmen »die Gewißheit der Erhörung«, ein ziemlich fester Bestandteil der biblischen Klagepsalmen. »Man darf sich demnach vielleicht vorstellen, daß bei den ältesten Klagefeiern zunächst das Gebet gesprochen worden ist, worauf dann der Priester die Antwort im Namen des Gottes verkündet hat. Das würde etwa babylonischen Liturgien entsprechen.«

Gunkel hat hier einen in mehreren Richtungen fruchtbaren Gedanken hervorgezogen, ihn aber sofort wieder liegen lassen, ohne zu einer klaren, der vollen Wirklichkeit entsprechenden Erkenntnis vorzudringen. Er hätte hier einen Ariadnefaden der Psalmenexegese haben können, hat ihn aber verschmäht, weil Wellhausen — Stade — Smend noch zu stark in ihm gewesen. Bei den einzelnen konkreten Psalmen fällt er in die Ansichten der älteren Kritik zurück, nach der wir in den Psalmen private Herzensergießungen nichtkultischer Art haben; das Prophetische im Psalter fasst er als das Ergebnis einer doppelten Nachahmung auf; zunächst haben die Propheten in ihren Prophezeihungen die Psalmdichter nachgeahmt und einen Mischstil hervorgebracht, in dem das Prophetische jedoch das Primäre und Echte gewesen; später haben die Psalmdichter diesen Mischstil nachgeahmt und das Prophetische, diesmal wohl aber als literarische Form, aufgenommen.

Diese Gunkel'sche These ist, wie gesagt, von seiner Voraussetzung, daß die jetzigen Psalmen mit wenigen Ausnahmen keine ursprünglichen Kult-psalmen seien, beeinflußt. Ich bin dagegen der Überzeugung, daß es sich umgekehrt verhält; unsere biblischen Psalmen sind mit ganz wenigen

<sup>1</sup> Artkl. Psalmen, RGG IV, Sp. 1935.

<sup>2</sup> Zu den Volksklageliedern siehe Gunkel, RGG IV, Sp. 1914 f. Balla, Das Ich der Psalmen, S. 65.

Ausnahmen als Kultpsalmen gedichtet. Und was das Prophetische in den Psalmen betrifft, so glaube ich, daß es nicht aus einer Nachahmung zu erklären, sondern daß es nur unter der Voraussetzung verständlich ist, daß wir es mit wirklichen Kultpsalmen zu tun haben.

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir uns ein Bild von den Gottesdiensten Israels machen, mit besonderer Berücksichtigung der sakrifi ziellen, prophetischen Momente derselben. —

Es wird dabei unsere Aufgabe sein, Gunkels oben erwähnte Hypothese über den ursprünglichen Sinn des Prophetischen im Psalter in Zusammenhang mit dem zu setzen, was wir sonst über der Gottesdienstordnung in Israel wissen, um dadurch zu einer Bestätigung oder Widerlegung derselben zu gelangen. Ferner gilt es zu untersuchen, ob nicht die Hypothese ihre Gültigkeit auf einem viel weiteren Gebiete habe, als nur »bei den ältesten Klagefeiern«. Jedenfalls — und das wird wohl auch Gunkels Meinung gewesen sein — müssen wir mit »Klagefeiern« nicht nur diejenigen Gelegenheiten verstehen, bei denen die Gemeinde zusammenkommt, um wegen gemeinsamen Unglücks wie etwa Dürre, Hungersnot, Pest, Niederlage usw. Buße zu tun, sondern zugleich die kultischen Handlungen, die vorgenommen wurden, um den Einzelnen von dem Unglück der Krankheit und Unreinheit und Sünde zu befreien. Denn eben zu derartigen Handlungen gehören die meisten uns bekannten babylonischen Liturgien. Wir werden aber im Folgenden sehen, daß das prophetische Wort bei den israelitischen Kultfeiern überhaupt eine recht hervortretende Rolle gespielt hat. — Endlich wird uns die Aufgabe gestellt, die einzelnen prophetischen Psalmen zu untersuchen und sie im Zusammenhang mit dem uns sich ergebenden Einblick in die Kultfeiern Israels zu setzen; wir müssen versuchen, sie eben unter Voraussetzung dieses Zusammenhangs zu erklären. —

Die These, die im Folgenden zum Beweis gestellt werden soll, ist nun diese: der prophetischen Form gewisser Psalmen entspricht eine kultische Wirklichkeit. In gewissen Fällen haben die prophetischen, d. h. die sich in einer bestimmten kultischen Lage als Antwort Gottes auf eine Bitte gebenden Worte eines nach seiner eigenen und der Zeitgenossen Ansicht prophetisch begabten, wenn auch vielleicht fest angestellten Kultdieners, einen festen Platz im Kulte gehabt, und die meisten, wenn nicht alle prophetischen Psalmen im Psalter sind wirkliche Kultpsalmen und aus dieser Kultsitte zu erklären.

Den Beweis unserer oben gegebenen These müssen wir als erbracht betrachten, 1. wenn wir aus anderen Nachrichten außerhalb des Psalters gezeigt haben, daß es in Israel tatsächlich solche feste kultische Prophetien gegeben hat, und 2. wenn es gelingt, die betreffenden Psalmen aus dieser

Voraussetzung heraus befriedigend zu erklären. Denn wir werden immer davon ausgehen müssen: wenn die Psalmen sich als Kulapsalmen erklären lassen, so ist es ein selbstverständliches Postulat, daß sie auch solche sind. Denn erstens sind die Psalmen tatsächlich in der jüdischen Gemeinde als Kulapsalmen im Gebrauch gewesen. Und zweitens braucht man seit Gunkel nicht mehr zu beweisen, daß die Psalmen ursprünglich dem Kulte entstammen. Tatsächlich haben sie erst als heilige Schrift sich von dem Kulte gelöst. Erst als heilige Schrift sind die Kulapsalmen zugleich private Erbauungspsalmen geworden und völlig umgedeutet worden, eine Umdeutung, die jedoch schon im Tempelkult in dessen letzten Phasen eingeleitet worden war<sup>1</sup>.

## 2. Kult und Prophetie.

### a) Allgemeines.

Es gilt nun zunächst einen Einblick in das Verhältnis zwischen Prophetischem und Kultischem zu erhalten.

Wenn die prophetischen Stücke im Psalter eine kultische Wirklichkeit voraussetzen, so will das besagen, daß die Mitteilung göttlicher Antworten einen festen Platz im Kulte gehabt haben muß. Das will uns nun zunächst ein wenig sonderbar anmuten. Zwar finden wir es natürlich, daß der Kult, und damit auch die Kultliturgien, auch das sakramentale Moment enthalten haben muß. Aber die Vorstellung, die wir gewöhnlich mit dem Worte Prophetie verbinden, will anscheinend nicht recht mit derjenigen, die wir uns über den Kult gemacht haben, stimmen. Sind wir ja daran gewöhnt, in dem »Prophetischen« den Gegensatz zum »Kultischen« zu finden. Und zwischen den festen Formen und Formeln des Kultes und der freien Inspiration der Prophetie scheint uns auf den ersten Blick eine unüberbrückbare Kluft zu sein. — Und doch ist dieser Zusammenhang tatsächlich vorhanden. Er tritt in Israel schon darin zutage, daß der Priester häufig zugleich Gottesoffenbarer ist (siehe unten). Der Priester kann durch technische Mittel die Offenbarung vermitteln; so der Priester, der die Urim und Tummim verwaltet. Er kann aber auch als Amtsträger zugleich der Träger einer besonderen am Amtsträger haftenden, durch Sukzession oder durch Amtsinitiation übertragbaren Inspiration sein; wem Gott das Amt gibt, dem gibt er zugleich den Verstand, in diesem Falle die Inspiration, die prophetische Gabe. So hat nach spätjüdischem Glauben der Hohepriester als solcher die Gabe des Weissagens, siehe Joh. ev. 11, 51.

---

<sup>1</sup> Siehe Psalmenstudien I, Kap. VI.

Mit dem oben über die These Gesagten ist nun aber zugleich ange-deutet, daß wir das Wort »prophetisch« nicht in der in den alttestamentlichen Religionsgeschichten üblichen Bedeutung des Wortes nehmen. Der Begriff »prophetisch« ist an sich ein formaler Begriff. In der Theologensprache hat er aber meistens auch einen ganz bestimmten Inhalt bekommen, und eben der Umstand, daß ein formaler Begriff meistens, jedoch nicht immer, mit einem bestimmten Inhalt gebraucht wird, ist ein mitwirkender Grund, glaube ich, zu dem vielen Gezänk darüber, was in der israelitischen Religion »prophetisch« und was nicht »prophetisch« sei, gewesen<sup>1</sup>; die verschiedenen Verfasser gebrauchen eben das Wort in einer unbestimmten und ihnen selbst etwas unklaren, je nach dem wechselnden Bedeutung. — In diesem Zusammenhang verstehe ich nun nicht, wie es anscheinend meistens geschieht, unter »prophetisch« diejenigen Strömungen, Personen und Gedanken in der alttestamentlichen Religion, die u. a. auch von den sogenannten »Schriftpropheten« vertreten sind, und die vorzugsweise die ethische und antikultische, z. T. auch wohl die persönliche Seite der Religion betonen. Ich nehme das Wort hier eben im ursprünglichen formalen Sinne. Ich verstehe unter einem »Propheten« hier einen, der im Auftrage sowohl der Gesellschaft als der Gottheit der Gemeinde auf Anfrage die nötige Auskunft in religiösen Dingen direkt aus göttlicher Quelle kraft einer übergewöhnlichen Machtausrüstung erteilt, einen, der in göttlichen Dingen Bescheid weiß, sei es, daß er inspiriert ist oder Offenbarungen empfangen kann, sei es, daß ihm technische Mittel zur Verfügung stehen, durch die er den Willen und die Weisungen der Gottheit ermitteln und der Gemeinde als Antwort auf eine Frage oder auf ein Gebet derselben mitteilen kann. Der Prophet in diesem Sinne des Wortes ist überhaupt kein zufällig auftretender Privatmann. Er ist ein Angestellter der Gesellschaft, ein institutionelles Bindeglied zwischen den beiden Bundesgenossen, der Gemeinde und der Gottheit. In diesem Sinne hat sowohl die babylonisch-assyrische wie die griechische und die syrisch-kleinasiatische Religion ihre Propheten gehabt, und in diesem Sinne haben überhaupt die primitiven Religionen ihre Propheten, man nenne sie Priester, Schamanen, Medizimänner oder wie man sie nennen wolle. — Es liegt aber auf der Hand, daß mit diesem Worte allein nichts über Wert oder Unwert der verschiedenen derartigen Erscheinungen gesagt ist, sondern daß diese Frage überall davon abhängig ist, was für einen religiösen und moralischen Inhalt die verschiedenen

<sup>1</sup> So etwa zu der Fragestellung, ob diese Religion vom Ursprung an eine »prophetische« gewesen, oder nicht.

Formen getragen haben. Die Propheteninstitution hat an vielen Stellen nichts zur Weiterentwicklung der Religion zu höheren Stufen beigetragen. In Israel dagegen ist sie aus Gründen, die uns hier nicht interessieren, die Trägerin einiger der bedeutungsvollsten Einschläge in die religiöse und moralische Entwicklung geworden. —

Jeder Kult besteht inhaltlich betrachtet aus zwei Elementen: dem sakrifi ziellen und dem sakramentalen, wie die christlichen Liturgiker die Sache oft ausgedrückt haben. Dafür kann man aber auch etwa das Menschliche und das Prophetische sagen. Das ist nicht etwa so zu verstehen, daß die beiden Elemente sich rein äußerlich auf Gemeinde und Liturg verteilen; der Liturg, der Priester, kann sowohl als Träger des Sakrifi ziellen als des Sakramentalen auftreten. Das Sakrifi ziel le sind solche Handlungen und Worte, die von der Gemeinde, von den Menschen ausgehen und zu der Gottheit sich wenden, wie etwa Opfer, Gebete, Klagen. Das Sakramental le sind solche Handlungen und Worte, in denen die Gottheit zu den Menschen spricht und mit ihnen handelt, wie etwa Segensworte, Antworten auf Gebete, Weihungen, Sakramente im eigentlichen Sinne des Wortes usw. — Insofern der Kultus sich aus diesen beiden Elementen zusammensetzt und Rede und Gegenrede, Handlung und Gegenhandlung enthält, bekommt er ein dramatisches Gepräge und wird ein Drama. Und insofern er auf etwas zielt und etwas hervorbringt — und das tut er immer — ist dies Drama ein schöpferischer Akt, ein reales, schöpferisches Drama<sup>1</sup>.

In irgend einer Form ist das Sakramental e, das Prophetische, in jedem Kulte vorhanden. Und insofern es in der Form von Wörtern hervortritt, kann und muß man von prophetischen Wörtern im Kulte sprechen.

Da nun fast jeder Kult, etwa nur mit Ausnahme gewisser echt protestantischer Richtungen, davon ausgeht, daß das Mitteilen solcher prophetischer Worte nicht von jedem Beliebigen erfolgen kann, sondern daß dazu gewisse persönliche Bedingungen erforderlich sind, so wird fast immer das Verhältnis das, daß der Kult gewisse Kuldiener hat, deren Aufgabe und Privilegium es ist, Träger des kultischen Prophetenwortes zu sein. D. h. der Kult kennt besondere Kultpropheten. Das braucht nicht immer so zu sein, daß der Kultprophet eine von dem eigentlichen Liturgen verschiedene Persönlichkeit ist; Liturg und Kultprophet können in einer Person vereinigt sein. In anderen Fällen hat aber der betreffende Kult gewisse Diener, die nur oder hauptsächlich als Kultpropheten auftreten. Dann unterscheidet man zwischen Liturg, d. h. dem Priester im eigentlichen Sinne, und Kultprophet. In Israel kommen, wie wir sehen werden, beide Fälle vor.

---

<sup>1</sup> Siehe Psalmenstudien II, I Teil, Kap. I, 4 b.

Die persönlichen Bedingungen, die mit dem Amte der Kultpropheten verbunden sind, bestehen in einer besonderen Ausrüstung, einer besonderen Machtbegabung oder Inspiration, die sie zu Trägern des prophetischen Wortes macht. Diese Machtausrüstung unterscheidet sie von den Laien, und wo der Kultprophet von dem Priester verschieden ist, da wird wohl gelegentlich auch seine Ausrüstung von derjenigen des Priesters unterschieden. So in Israel, wo der Priester seine erbliche Erwählung betonte, der Kultprophet, wie der Prophet überhaupt, seine freie Geistes-inspiration. —

Wenn das prophetische Wort als Teil des Kultes auftritt, so sind zwei Fälle denkbar und bezeugt. Das liturgisch Fixierte — denn jeder Kult drängt auf feste »agendarische« Formen und sieht darin eine Bürgschaft seiner Heiligkeit und Effektivität — braucht nur das Daß des prophetischen Auftritens zu sein; Inhalt und Form der Worte sind der mehr oder weniger echten momentanen Inspiration des einzelnen auftretenden Propheten überlassen. Oder aber auch der Inhalt der Worte ist agendarisch fixiert; nur dem Stil und der Form nach sind die Worte, die im Namen der Gottheit verkündet werden, ein Erzeugnis der freien, augenblicklichen Inspiration. Der Übergang zwischen diesen beiden Formen ist insofern fließend, als es auch im ersten Falle sehr häufig vorgekommen sein mag, daß auch der Inhalt der zu bringenden göttlichen Kundgebung dem betreffenden Propheten vorgeschrieben war; er hat zu weissagen, wie die Machthaber es wollen, vgl. I Kg. 22, 5—13; nur die genauere poetische Formulierung der Worte bleibt dann dem Propheten überlassen.

Wenn nun die Psalmen wirkliche Kulpsalmen sein sollten, und wenn wir demnach Psalmen mit kultischen Prophezeiungen vor uns haben, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß wir es mit Gottesworten der letzteren der oben genannten zwei Typen zu tun haben. Denn wohl meistens sind diese Verkündigungen im Namen Jahwā's durch den Mund eines Propheten als agendarisch fixierte Stücke einer festen, mehrmals wiederholten Liturgie zu betrachten, die sowohl dem Inhalt als der Form nach von Amtswegen vorgeschrieben waren. Die göttliche Antwort ist dann nicht jedesmal neu »inspiriert«, sondern von der »Agende« vorgeschrieben. Von der freien Inspiration ist im Gottesdienst dann nur die prophetische Form übrig.

Hier ist nun aber auch eine Zwischenform denkbar und wahrscheinlich. Die Sache kann sich auch so verhalten, daß dieser oder jener prophetische Psalm ursprünglich als ein Erzeugnis einer momentanen, subjektiv echten Inspiration zu einer Zeit entstanden ist, wo man es der freien Inspiration des Propheten überließ, die Formulierung und z. T. vielleicht auch

den Inhalt der Worte hervorzu bringen, daß aber eben dieses Orakel als vorbildlich betrachtet und daher später ein agendarisch gebundener Teil gewisser Kultfeiern geworden ist. Dies ist ziemlich sicher mit dem Orakel in Ps. 60 der Fall, s. unten. Auch bei den meisten Königsorakeln habe ich den Eindruck, daß es sich so verhält. —

Hier würde nun der fromme Bibelleser vielleicht einwenden: dieser Gedanke, daß das Hervorbringen von inspirierten und doch inhaltlich vorgeschriebenen Prophezeiungen eine Pflicht der Kultpropheten sei, wäre doch eine Profanation der Psalmen; das würde ja auf eine fast bewußte Heuchelei der betreffenden Dichter hinauskommen; so was dürfen wir den heiligen Männern der heiligen Schrift nicht zumuten. — Nun, die Profanation der Psalmen ist noch lange nicht so groß, wie die orthodoxe Profanation, die darin liegt, daß ein brennendes, inbrünstiges Gebet aus tiefer Not wie Ps. 22 oder Ps. 69 plötzlich kein richtiges Gebet sein solle, sondern eine »Weissagung« auf Christus; wie die Frommen jahrhundertelang diese Verhöhnung des Gebetslebens haben dulden und ertragen können, ist mir einfach unbegreiflich. — Denkt man aber etwas genauer nach, so wird man einsehen, daß die oben angedeutete Deutung der in Frage kommenden »prophetischen« Psalmen auf keine Herabsetzung derselben hinauskommt. — Zunächst ist zu beachten: wenn wir darin Recht haben sollten, daß Männer prophetischer Begabung und Inspiration ihren Platz und Beruf in der festen Ordnung des Kultes gehabt haben, so bleibt die Tatsache bestehen, daß diese prophetischen Psalmen — die dann doch wohl fraglos aus den Kreisen der Kuldiener stammen — eben von prophetisch begabten Männern gedichtet sind. Der erste Ursprung des Psalms mag dann eine »Inspiration« sein; jedenfalls sind sie von Männern geschrieben, die von dem Bewußtsein ihres Berufes und ihrer Begabung, den Willen Gottes verkünden zu können, erfüllt waren. Ob wir diese Überzeugung teilen werden, das kommt eben auf den Eindruck der persönlichen Echtheit an, den die einzelnen Psalmen erwecken können. Es sei hier bemerkt, daß meiner Ansicht nach eben die prophetischen Psalmen des Psalters eine der ersten Stellen einnehmen, wenn ich auch mehr von dem Echten und persönlich Erlebten etwa in Ps. 73; 122; 123; 126; 130 und 131 verspüre.

Zweitens ist zu sagen, daß zwischen seelischem Ursprung und praktischer Benutzung Unterschieden werden muß. Der spätere praktische Gebrauch kann den Ursprung nicht herabwürdigen, im Gegenteil, der erhabene Ursprung rechtfertigt den späteren praktischen Gebrauch. — So hat der christliche Seelsorger — sei er Priester oder Laic — ein unverbrüchliches Recht, die die Sündenvergebung zusagenden »Offenbarungen« Jesu zu ganz

bestimmten konkreten Einzelmenschen der damaligen Zeit, auf jeden hilfesuchenden Christ zu beziehen und dabei zu behaupten: diese Worte spricht heute Gott durch mich zu dir. Er wird dadurch weder Heuchler, noch Betrüger, und die Herrnworte werden nicht in den Staub gezogen.

### b) Der Seher und Priester.

Wie schon angedeutet, setzen kultische Prophetien eine feste Verbindung zwischen Propheten und Heiligtum, oder wenn man will: zwischen priesterlichem und prophetischem Beruf und Wesen voraus.

Daf̄ der Priester göttliche Antworten auf bestimmte Fragen, somit Orakel, gegeben hat, ist bekannt genug. Diese Orakel sind die sogenannten *tōrōph*, Sgl. *tōrā*, dasselbe Wort, das später die umfassende Bezeichnung des göttlichen Gesetzes wurde. Die priesterlichen *tōrōph* haben ihren eigenen Stil<sup>1</sup>.

Nun ist es aber bemerkenswert, daf̄ es nicht dieser priesterliche Tora-Stil, sondern der nabiistische Orakelstil ist, den wir in den Psalmen treffen. Der *nābī* ist in Israel der eigentliche Träger der göttlichen Offenbarungen, vgl. Dtn. 18, 9 ff.

Älter als der Nabi ist indessen der Seher *rō'ā* oder *hōzā*, s. I Sam. 9, 9, der indessen im Laufe der Zeit in den Nabi aufgegangen ist. Die Offenbarungsformen des Schers, Vision, Nachtgesicht, Traum, sind auf den Nabi übergegangen<sup>2</sup>. Der Nabi ist, wie schon das Fremdwort *nābī*, dessen Wurzel sonst nicht im Hebr., wohl aber im Assyr. vorkommt<sup>3</sup>, beweist nichts israelitischen Ursprungs; der Nabiismus ist eine gemeinkana'anäische Erscheinung. Das Sehertum ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach genuin israelitisch. Der Typus des Sehers ist Samuel, und eine Gestalt desselben Typus ist Mose; beide sind erst in der späteren Überlieferung zu Nebiūm gemacht, der veränderten Zeitlage gemäß.

Von dem altisraelitischen Seher gilt es nun aber, daf̄ er zugleich Priester ist. Sein Typus ist, wie gesagt, Samuel. Die redaktionelle Notiz I Sam. 3, 21, die ihn einen Nabi nennt, gehört nicht zum ursprünglichen Bestande der Überlieferung. Dieser Samuel gehört seit seiner Geburt zu dem Tempel in Schilo. Er ist der Jünger und Lehrling des Priesters Eli und sein Gehilfe im Priesteramt: er hütet die Lampen Jahwā's im Heiligtum. Die Erzählung von der ersten Offenbarung vor Samuel ist jetzt, den späteren Legenden zuliebe, die ihn zum Richter über ganz Israel machen.

<sup>1</sup> S. Mowinckel, Ezra den skriflærde, Kristiania 1916, S. 98; 102; 111.

<sup>2</sup> S. Mowinckel, Om nebiisme og profeti, NTT 1909, S. 192 ff.

<sup>3</sup> *nb'* sprechen, verkünden. Daraus der Gottesname *Nabi'u*, *Nabū*.

gekürzt; sie ist eigentlich darauf zurechtgelegt, mit dem Bericht über Samuels Übernahme der Priesterschaft nach dem Tod des alten Lehrers und dem Untergang seines gottlosen Hauses abgeschlossen zu werden.

Die priesterliche Stellung Samuels ist auch in der Erzählung I Sam. 9 vorausgesetzt. Er steht in der nächsten Beziehung zur Opferhöhe, *bāmā*; kein Opfermahl findet ohne ihn statt; er muß zunächst das Opferfleisch »gesegnet« haben; der kultische Segen ist aber ein priesterlicher Beruf. — Noch die späten Berichte I Sam. 13, 7 b ff. und 15 kennen die Beziehung Samuels zum Opferdienste.

Wie Samuel ist auch Mose Priester und Seher. Num. 12, 6—8 stellt ihn hoch über einen Nabi — auch Samuel steht höher als die Nebiim, die ihm untertan und ergeben sind I Sam. 19, 20 —; die Stellen Dtn. 18, 15; 34, 10; Hos. 12, 14, die ihn zu einem Nabi machen, sind eben deuteronomistisch. — Wie Samuel ist Mose in Priesterlehre gegangen, und zwar bei seinem Schwiegervater Jitro Ex. 18, 14 ff. Er ist der priesterliche Vermittler bei der Bundesschlafung zwischen Jahwā und Israel Ex. 24, 8. Er ist der Hüter des heiligen Offenbarungszeltes, des Wanderheiligtums, und er legt Jahwā die Sachen des Volkes und der Einzelnen vor Ex. 33, 7 ff. Als Priester ist er zugleich Offenbarer, dem Jahwā seinen Willen mitteilt. Im Namen Jahwā's trifft er Entscheidungen rechtlicher und kultischer Art. Und schließlich sind seine Nachkommen nach ihm Priester geworden (Ri. 18, 30).

Dafs die Priester als solche noch in späterer geschichtlicher Zeit Offenbarungsmittler waren, sehen wir auch sonst. Sie sind Träger der Ephod und geben als solche Orakelantworten (I Sam. 14, 3 18 f. 37. 41 ff.; 22, 18).

Wir finden denn auch, dafs Seher·amtlich bestellte Leute waren. David hat seinen eigenen Seher am Hofe, II Sam. 24, 11. Wer aber als Seher amtlich bestellt ist, der hat mit der freien Inspiration wenig zu tun; sein Wirken ist nach Priesterart.

Diese Verbindung zwischen »Priestertum« und »Prophetentum« ist in Wirklichkeit uralt und, wie gesagt, sehr weit verbreitet. Wir finden auch andere Spuren davon auf dem Boden des Semitentums. In Assyrien hatte man eine besondere Priesterklasse, die *barū*, d. h. Seher genannt wurden. Auf einen ursprünglichen Zusammenhang deutet auch, wie schon längst bemerkt, das arabische Äquivalent zu dem hebräischen *kōhen*, *kahīn*, der eben Seher bedeutet. — Der Zusammenhang, oder richtiger: die Identität der beiden Ämter beruht eben darauf, dafs der Seherpriester ursprünglich der mit außergewöhnlicher Macht (*mana*) Begabte ist, der kraft dieser Ausstattung sowohl die Einsicht hat, mit der Gottheit umzugehen, als auch die Gabe des »Sehens«, des Wahrsagens und des Wundertuns — auch in

Israel gehört Wahrsagen und Wundertun zusammen; der Priester Mose ist der große Wundertäter, der mit seinem Wunderstab<sup>1</sup> die merkwürdigsten Mirakel tut (Ex. 4, 1 ff.; 7, 14 ff.; 8, 12 ff.); ebenso die Nebiim (I Kg. 17, 7—24; II Kg. 1, 9 ff.; 2, 8. 14. 19—25; 3, 16 ff.; 4—8). Dafs der Priester der Machtbegabte ist, der unter Umständen dadurch auch als Seher und Wahrsager tätig sein kann, besagt auch das gemeinsemitische Wort für Priester *kōmār*, *kumrā* usw., dessen Grundbedeutung eben »der Heifse«, d. h. den Machtbegabten, ist<sup>2</sup>. — Es ist eben der ursprüngliche semitische Priestertypus, dem wir in der Einheit von Heiligtumsmächter, d. h. unter Umständen auch Opferpriester, und Wahrsager (Seher, Prophet) begegnen.

Dieselbe Voraussetzung, dafs die Machtbegabung sowohl zum Priesteramt als zum Wahrsagen, Prophezeien befähigt, finden wir bei der israelitischen Beurteilung des Königtums. Der König, der Häuptling ist ursprünglich der Machtbegabte vor anderen — eine Vorstellung, die im geschichtlichen Israel von der parallelen, dafs er ein vom Geiste Jahwā's Besessener ist, ersetzt worden ist. Als solcher ist er sowohl Priester (I Sam. 13, 9 f.; II Sam. 6, 13 ff.; I Kg. 8, 5. 14—64; II Sam. 7, 18; Ps. 110, 4) als auch Offenbarer, ein prophetisch Begabter (II Sam. 23, 1—7), wie es auch der Häuptling Mose war.

Ob nun schon in vorkana'anäischer Zeit eine Spaltung der ursprünglichen Einheit in eigentliche Priester, die mehr Kultdiener und Handhaber der technischen Offenbarungsmittel waren, und Seher, die besonders ekstatisch veranlagt waren, und deren hauptsächlicher oder ausschließlicher Beruf die Mantik war, m. a. W. ob man schon damals bewußt zwischen der allgemeinen Machtbegabung, dem Wissen und Können einerseits und der spezifisch ekstatisch-visionären Ausrüstung andererseits, unterschieden hat, wissen wir nicht. — Es ist möglich, dafs schon das älteste geschichtliche Israel zwischen einem Priester und einem Seher unterschieden hat, in Wirklichkeit spricht schon der Name *rō'ā* für diese Möglichkeit; ein Wort dieser Grundbedeutung ist vielleicht keine ursprüngliche Bezeichnung für eine Person, deren Hauptberuf ein kultischer war; das arab. *kuhīn* hat erst im Laufe einer Entwicklung diese Bedeutung angenommen. Doch läfst sich auch sagen, dafs auf den urprimitiven Kulturstufen der Ku't im spezifischen Sinne keine alltägliche Erscheinung ist; im Alltagsleben braucht man den Machtbegabten, den Schaman, usw. mehr als Magiker und Mantiker, mehr als »Seher« denn als Kultleiter; der Kultdiener im besonderen

<sup>1</sup> „Zauberstab“ sollte man lieber nicht sagen, vgl. Psalmenstudien I, S. 59 ff.

<sup>2</sup> S. Mowinckel, ZATW 1916, S. 238 f.

Sinne ist manchmal erst aus dem »Seher« entstanden. Insofern ist es sehr wohl möglich, daß der Name *rō'ā* in Israel ein ursprünglicher Name des »Seherpriesters« gewesen. — Jedenfalls zeigen die Mose- und Samuelssagen, daß man noch damals recht gut wußte, daß der *rō'ā* in genauem Zusammenhang mit dem Kultorte stand. —

Die ursprüngliche Einheit von Priester und Seher hat nun in Israel in zweierlei Weise nachgewirkt. Erstens sind in gewissen Fällen immer die Priester im späteren spezifischen Sinne des Wortes, d. h. die Kultpriester Offenbarer der Gottheit geblieben. Zweitens haben die Erben der Seher, die Nebiim, vieles von der ursprünglichen Verbindung mit Kult und Priesterschaft übernommen. So finden wir denn auch oft in späterer Zeit Priester und Nabi in einer Person vereint (Ezechiel, Jeremia).

### c) Der Priester als Offenbarungsmittler.

Dafß die Priester prophetische Funktionen ausüben, ist oft bezeugt. Ihnen werden in ernsten und schwierigen Situationen Fragen vorgelegt, auf die sie eine göttliche Antwort geben sollen.

Wir können hier kultische, juridische und auf die Zukunft bezügliche Fragen unterscheiden.

Eine kultische Frage legt einmal Haggai den Priestern vor: wenn jemand heiliges Fleisch im Mantelzipfel getragen hat und der Mantel zufälliger Weise irgend etwas Essbares berührt, wird dann das Essen heilig? Die Priester antworten: Nein (Hag. 2, 10 ff.). Zu Haggais Zeit ist wohl diese Frage traditionell beantwortet worden; einmal muß man aber über ähnliche Fälle eine direkte göttliche Antwort eingeholt haben.

Wenn es Ex. 18, 26 heißtt, daß die Ältesten in allen einfachen Sachen Recht sprachen, während alle schwierigen Fälle Mose vorgelegt wurden, so ist die Voraussetzung die, daß Mose die Fragen Jahwā vorlegt und seine Entscheidung erhält. Diese priesterliche Orakelgebung in juridischen Fällen (»Gottesurteile«, Ordale) dürfen wir uns als sehr häufig vorkommend vorstellen. Besonders wenn es galt, den geheimen Verüber irgend eines Verbrechens zu entdecken. Vgl. hierzu die Erzählung I Sam. 14, 36 ff. Wer hat Jahwā's Zorn erregt, ein Mitglied des Königshauses oder einer aus dem Volke? Durch Urim und Tummim, deren Verwalter der Priester war, wird der Schuldige ermittelt.

Durch dasselbe Mittel hat Saul auch versucht, auf die praktische Frage: soll ich den Philistern nachsetzen oder nicht, eine autoritative Antwort zu erhalten (ib.; I Sam. 28, 6). Ebenso David I Sam. 23, 2 ff.; 30, 7 ff. Das sind Fragen, die sich eigentlich auf die Zukunft beziehen: »was wird geschehen,

wenn?« ist ihr Inhalt. So fragt man nach dem Ausfall, ehe man in den Krieg zieht oder die Schlacht eröffnet: »Ist es wahr, Jahwā, daß Saul hierher herüberziehen wird,« fragt David. Jahwā antwortet durch den Efodträger, d. h. den Priester: »Ja«. »Werden dann die Männer aus Ke'ila mich und meine Männer dem Saul übergehen?« Antwort: »Ja« (I Sam. 23, 9 ff.). Oder: »Soll ich dieser Räuberbande nachsetzen? Werde ich sie einholen?« Antwort des Priesters: »Setze ihnen nach; denn du wirst sie einholen können« (I Sam. 30, 7 f.). Siehe ferner II Sam. 5, 19

Beachtet man die Form dieser Fragen, so sieht man, daß sie so gestellt sind, daß als Antwort ein einfaches Ja oder Nein genügt. Dem entsprechen auch die mitgeteilten Antworten. Auch in I Sam. 30, 7 ff. verhält es sich nicht anders; V. 8 ist nur eine schon in der Frage liegende Erweiterung des einfachen Ja. — Dies stimmt nun zu dem, was wir über die priesterlichen Orakelmittel wissen. Wo der Offenbarer ein amtlich bestellter Diener der Obrigkeit oder Gesellschaft ist, da müssen die Offenbarungsmittel notwendig rein technischer Art sein. Der Priester muß Mittel in Händen haben, durch die er jedesmal, wenn es erwünscht ist, eine Antwort hervorrufen kann. Diese oben erwähnten Antworten sind von dem Efodtragenden Priester gegeben. Efod ist aber — auch in alter Zeit — kein Götzen- oder Gottesbild, sondern ein Behälter oder ein Kleid irgend einer Art, die mit der Aufbewahrung oder der Benutzung der Urim und Tummim in Zusammenhang steht. Siehe I Sam. 14, 41 f. LXX; 28, 6. Urim und Tummim sind aber nach diesen Stellen heilige Loose, die bei der Orakelgebung benutzt wurden. Bei den Orakelloosen konnte die Frage alternativ gestellt werden; das Loos gab dann die kürzest mögliche Antwort.

Nun zeigt aber das Beispiel I Sam. 30, 7 f., daß der Priester, der die Antwort verkündet, sich mitunter nicht damit begnügt, ein einfaches Ja oder Nein zu sagen. Er setzt die Antwort in Stil je nach der Art der Frage, er gibt ihr eine reichere Form. Ein anschauliches Beispiel dieser Art haben wir höchst wahrscheinlich in II Sam. 5, 23 f. Auch hier ist nach der Analogie der übrigen Orakeleinholungen Davids durch die Loose gefragt worden, und die Antwort enthält genauer angesehen nicht mehr, als was der Priester durch das Loos ermitteln konnte. Die Frage hat etwa gelautet: Soll ich gegen die Philister ziehen, oder soll ich sie aus einem Hinterhalt überfallen? Das Loos hat geantwortet: Du sollst ihnen einen Hinterhalt legen. Nun ist aber die geeignete Zeit für das Hervorbrechen aus dem Hinterhalt der letzte Teil der Nacht, bei der Morgendämmerung. Die Morgendämmerung wird aber durch den vor Sonnenaufgang sich regenden Wind signalisiert. Das Rauschen des Windes in

den Wipfeln wird als die Schritte des über die Höhen der Erde dahinschreitenden Gottes aufgefasst. Das alles weiß der Feldpriester genau. Statt des einfachen: »Du sollst sie aus einem Hinterhalt angreifen,« gibt er der Antwort eine reichere, mehr mythologische Form, indem er zugleich die Konsequenzen und die selbstverständlichen Gründe der göttlichen Antwort angibt: »Gehe ihnen nicht entgegen, sondern falle ihnen in den Rücken und komme von den Bakasträuchern her über sie. Wenn du es in den Wipfeln der Bakasträucher einherschreiten hörst, dann brich los; denn dann ist Jahwā vor dir ausgezogen, das Heer der Philister zu schlagen.«

#### d) Der Nabi als Kultdiener.

Das altsemitische Seher- und Priestertum ist auf palästinensischem Boden von dem syrisch-kana'anäischen Nabitud zurückgedrängt worden.

Dafs das Nabitud nicht echt israelitischen Ursprungs ist — wenn man unter »israelitisch« das, was aus der vorkana'anäischen Zeit stammt, versteht — ist zwar nicht allgemein zugegeben, sollte aber nicht bezweifelt werden. Das enthusiastisch-orgiastische Prophetentum — und das ist eben der Kern des alten Nabiismus — ist eine gemeinkana'anäisch-syrisch-kleinasiatische Erscheinung, während wir auf dem Boden des reinen Semitentums nichts Derartiges finden. Ich verweise hier einfach auf die Zusammenstellung und Prüfung des Materials, die Hölscher vorgenommen hat<sup>1</sup>. Die Argumente, die für den innerisraelitischen Ursprung des Nabiismus gegeben werden, sind nichtig. Man behauptet, daß er als Reaktion gegen das spezifisch Kana'anäische entstanden sein müsse, weil der Nabi die Tracht der Wüstenzeit trage; der Fellmantel an sich braucht aber ebenso wenig wie asketisierende Lebensweise auf eine Wüstenzeit oder auf nomadische Ideale zurückzugehen; der »magische« Mantel des Nabi wird eher auf einen orgiastischen Kult und damit verbundene Initiationsopfer hinweisen<sup>2</sup>. Dafs das Nabitud Am. 2, 11 als eine Gabe Jahwā's betrachtet wird, will natürlich

<sup>1</sup> Alttestamentliche Studien, Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testamente, herausgeg. v. R. Kittel, Heft 13), J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1913, S. 88—100. — Vieles von dem von Hölscher dargebrachten Material hatte ich schon in NTT 1909, Om nebiisme og profeti, S. 217—224, 358—360 verwertet und daraus dieselben Folgerungen gezogen wie Hölscher.

<sup>2</sup> Siehe NTT 1909, S. 203 f., 227—237. Auch bei den heutigen Derwischen ist es gelegentlich Sitte, aus der Wolle des vom Novizen mitgebrachten und als Initiationsopfer verwendeten Schafes die Ordenstracht des Derwisch zu ververtigen, siehe ebenda.

als Beweis nichts besagen (gegen Stade, Biblische Theologie d. AT, S. 67); wenn erst die Verschmelzung von israelitischen und kana'anäischen Elementen eine Tatsache war, so ist natürlich alles Wertvolle als Stiftung und Gabe Jahwäs betrachtet worden. Ebensowenig besagt das ebenfalls von Stade betonte Zusammenwirken der Nebiim mit Jonadab ben Rechab, II Kg. 10, 15 ff., und überhaupt die für Jahwā eifernde Art der Nebiim. Für wen sollten die Jahwānebiim eifern, wenn nicht für den Gott, von dem sie inspiriert waren? Die fanatischsten Anhänger des Islams sind nicht etwa die Araber, sondern die sudanesischen Derwische. Als Jahwā-besessene waren die Nebiim natürlich fanatische Jahwāverehrer. Dann sucht man eben bei jedem Mitarbeit, der von demselben Fanatismus beseelt ist. Daraus kann man aber nicht auf gemeinsamen Ursprung schließen. Der Jahwākult der Königszeit, wie das Volk Israel der Königszeit, ist ja überhaupt erst als eine Mischung von Israelitischem und Kana'anäischem entstanden; trotzdem fühlt das Volk sich immer als eine Einheit. Die Haltung der späteren Propheten, von denen einige nicht einmal wirkliche zünftige Nebiim waren (vergl. Am. 7, 14), den kana'anäischen Kultelementen gegenüber, ist natürlich nicht für den Ursprung und die ursprüngliche Art beweisend; diese Propheten vertreten überhaupt nicht den echten und eigentlichen Nabiismus, sind auch meistens von den Nebiim ihrer Zeit abgelehnt worden und liegen daher mit denselben in stetiger Polemik (vgl. I Kg. 22; Jer. 27f.)<sup>1</sup>. Das gemeinsame Auftreten der Nebiim mit Jonadab b. Rechab bedeutet daher gar nicht, daß jene gegen das Kana'anäische an sich reagieren, sondern daß sie als Jahwānebiim sich gegen die Konkurrenz der Ba'alnebiim wehren und als eifrige Jahwāverehrer gegen den Ba'alkult eintreten. »Das Kana'anäische an sich« konnte damals kein Mensch mehr von dem »echt Israelitischen« unterscheiden, eben weil die beiden Elemente damals schon mit einander unlösbar verschmolzen waren und die Einheit des geschichtlichen Israel gebildet hatten. Daher sehen wir auch, daß alles was als wertvoll galt, unbedenklich als Mosaisch dargestellt wurde, sogar eine so unzweifelhaft »kana'anäische« Schöpfung wie die Mišpatim des Bundesbuches und die von ihnen vorausgesetzte Kultur. Selbstverständlich sind die Nebiim als Vertreter der »nationalen Religion« immer »nationalistisch« gesinnt und vertreten in gegebenen Fällen das, was als altheiliges Erbe der Väter gilt, so etwa Samuel gegenüber Agag (I Sam. 15, 32 ff.);

<sup>1</sup> Die Gegensätze zwischen den Nebiim und den „Schriftpropheten“ habe ich in einer Jugendarbeit, jedoch etwas übertreibend, betont und die wichtigsten Stellen behandelt, siehe Profeternes forhold til nebiismen, NTT 1910, S. 126—138.

jene Nation und jene nationale Religion waren eben die kana'anäisch-israelitische Mischnation und Mischreligion. Wenn erst die Mischung da ist und als solche von den dann Lebenden nicht mehr erkannt wird, so werden ihre alten Sitten und Heiligtümer, woher sie auch stammen mögen, von allen in die Mischung aufgegangenen Elementen mit demselben Eifer verehrt und gehütet. Der Gegensatz zwischen Saul und Samuel in I Sam. 15 ist der zwischen praktisch-politischer Vernunft und blindem, religiösen Fanatismus, nicht der zwischen Kana'anäisch und Israelitisch<sup>1</sup>. — So wird es auch ohne Zweifel auf Zufall beruhen, daß wir erst unter Saul von Nebiim hören; ihr Ursprung steht nicht mit der Erhebung gegen die Fremdherrschaft in Verbindung. —

Dieser von den Kana'anäern übernommene Nabiismus hat nun im Laufe der Zeit viel von der Art und den Funktionen des Sehers übernommen. Besonders auch von der Verbindung desselben mit Tempel und Kult. Man kann es auch so ausdrücken: das alte Tempelprophetentum hat immer mehr sein Gepräge von der Art der Nebiim erhalten.

Die Nebiim sind von Haus aus keine Priester; das AT unterscheidet immer zwischen Priestern und Propheten. Wie der Priester der Träger der immer in erster Linie an dem Kulte gebundenen *tōrā* ist, so ist der Nabi der Vermittler des prinzipiell als freie Inspiration betrachteten göttlichen *dābār* (vgl. Jer. 18, 18). Nach der Priesterschrift sollen die Nebiim an sich keinen Zutritt zum eigentlichen Tempelgebäude gehabt haben; darin spiegelt sich die alte Tatsache, daß sie als solche von Haus aus keine Kultdiener im engeren und spezifischen Sinne des Wortes, keine *mšāȓpīm* waren. Und so sind es auch, wie wir unten sehen werden, nicht sämtliche Nebiim als solche, die in die feste institutionelle Verbindung mit dem Kulte eingetreten sind, in der die alten *rō’im* und *hōzīm* standen; die als institutionelle Kultpropheten tätigen Nebiim der späteren Zeit sind zugleich als Lewiten (Sänger) betrachtet worden, und vielleicht auch in den meisten Fällen aus den Reihen derselben hervorgegangen. — Da das Wesen des Nabiismus immer der Orgasmus gewesen<sup>2</sup>, so liegt die Annahme am nächsten, daß die Nebiim ursprünglich Vertreter der von der Verzückung des orgiastischen Taumels des Kultfestes ergriffenen

<sup>1</sup> Gegen H. Schmidt, Artkl. Prophetentum, ältestes, in RGG. Auf die Ahija-legende I Kg. 11, 29 ff. darf man nicht zu viel bauen. Die Erzählung ist deuteronomistisch; von den wirklichen Motiven Ahijas wissen wir nichts. Übrigens war wohl für jede revolutionäre oder politische Handlung dieser oder jener Nabi zu haben. Bei Ahija könnte vielleicht eben israelitischer Nationalismus gegen die judäische Fremdherrschaft mitgewirkt haben.

<sup>2</sup> Vgl. Mowinckel, Om nebiisme og profeti, NTT 1909, S. 224 ff.

Gemeinde, die von der göttlichen Kraft zum Rasen gefüllt wurden, wie es ideell und theoretisch eigentlich der ganze Gemeinde geschehen sollte, gewesen sind. Sie sind neben den Priester-Sehern die eigentlichen religiösi der Gemeinde, aus den Laien hervorgegangen.

Und dennoch — oder eben deshalb — stehen sie immer in einer nahen Verbindung mit den Heiligtümern; sie nehmen insofern eine mit den Gallen in Hierapolis analoge Stellung ein<sup>1</sup>. Bei Festen und Kulthandlungen sind die Nebium wirksam (I Kg. 18, 16 ff.; Jer. 26; 28; 36); die erste Nabibande, mit der wir Bekanntschaft stiften, kommt von der Bama herab (I Sam. 10, 5). Die Nabiorisationen haben in den Kultstätten ihren Sitz, so in Rama (I Sam. 19, 19), in Betel (II Kg. 2, 3), in Jericho (II Kg. 2, 5), in Gilgal (II Kg. 4, 38). Bileam muß zunächst einen Altar bauen und opfern, ehe er weissagen kann (Num. 23, 1 ff. 14 ff. 29 ff.). Die Nebium werden vielfach mit den Priestern zusammen erwähnt (Jes. 28, 7; Jer. 4, 9; 6, 13; 14, 18; 18, 18; Mi. 3, 11; Zach. 7, 3). — Nach Jer. 29, 26 standen sie unter der Aufsicht eines der Priester des Tempels. Jeremia war Priester und Nabi (Jer. 1, 1); ebenso Ezechiel (Ez. 1, 3). „Wir werden nicht irre gehen, wenn wir uns vorstellen, daß vielleicht die meisten der späteren Tempelpropheten aus dem Kreise des niedrigeren Kultpersonals herkamen, vgl. II Chr. 20, 14.“ — Diese nahe Verbindung mit Priestern und Tempel beruht eben z. T. darauf, daß die alten Kultpropheten von Nebium verdrängt, bezw. nach ihrem Bilde umgebildet worden sind. Die Verbindung der Nebium mit den Tempeln ist somit eine institutionelle geworden.

Mit einem Institut von Tempelpropheten haben wir es in Jer. 29, 26 fraglos zu tun. — Dafs es eine solche organisierte Institution von Tempelpropheten gab, beweist uns auch eine bisher entweder falsch oder im besten Falle gar nicht verstandene Stelle bei dem Chronisten, I Chr. 15, 22. 27. Die Verse sprechen von Konanjahu, dem Leviten, der *śar ham-massā* (so nach LXX *st. jsr bms'* zu lesen) war. Ohne eine Spur von Unsicherheit zu verraten, übersetzt Kittel HKAT »der Oberste beim Tragen«, und behauptet ebenso unbedenklich, dafs *massā* sowohl Tragen als (musikalischen) Vortrag bedeuten könne. Benzinger KHCA'T rechnet auch mit dem Tragen, weiß aber sehr richtig, dafs *massā* nie Vortrag bedeutet und auch nicht bedeuten kann, und hat ebenso erkannt, dafs man nach dem Zusammenhang gar nicht eine Notiz über das Tragen oder die Träger erwartet. Der klügste ist Buhl, der in seiner dänischen Übersetzung des AT die Worte für unübersetbar hält. Und doch ist der Sinn der Worte ganz klar. Das Kap. handelt von den Vorbereitungen zu dem Einholungs-

<sup>1</sup> Mowinckel, NTT 1909, S. 220 f.; 224 f.

fest der Lade, die alljährlich mit einer großen Prozession gefeiert wurde<sup>1</sup>. Zu diesem Fest gehören neben Opfer, Gesang und Musik auch die prophetischen Stimmen<sup>2</sup>. Wie Ps. 132 und 81 zeigen, sind diese Prophetien mitunter sowohl inhaltlich als formell festgesetzt (siehe unten). Danach ist I Chr. 15, 22, 27 zu deuten. *Maššā* bedeutet hier nicht Last, sondern Orakel. Konanjahu war »der Leiter des Orakel(wesens)«. — Die Stelle zeigt uns, daß unter den Tempelfunktionäre auch einige waren, deren Beruf es war göttliche Aussprüche *maššā'ōp* zu geben; sie waren wie die anderen Tempelfunktionären organisiert; an ihrer Spitze stand ein Leiter, ein *sār*, der der Kunst des Orakelgebens »kundig war« (V. 22 b). Diese Tempelpropheten gehören zu den Lewiten, und nach dem Zusammenhang und V. 27 b zu den Sängern, vgl. II Chr. 20, 14. Was an sich ganz natürlich ist. Die prophetische Ekstase wird durch Musik gepflegt (I Sam. 10, 5; II Kg. 3, 15); die Offenbarungen werden mitunter zu Musik vorgetragen (Ps. 49, 2 f.); und wie wir sehen werden, haben wir kultische Orakel in der Form von Psalmen. So finden wir es auch ganz in der Ordnung, wenn wir die berufsmäßigen kultischen Propheten und auch die Dichter der prophetischen Psalmen unter den Tempelsängern zu suchen haben. Das stimmt zu den Verhältnissen in Babylonien. Hier trägt eine Priesterklasse den Amtsnamen *bari*, d. h. Seher; auch die *mahhyū*, die (rasenden) Propheten, waren hier amtlich organisiert. —

Was wir in etwas späterer Zeit von solchen Tempelpropheten sehen, trägt nicht die Art der alten Seher, sondern die des Nabiums. Oder genauer: es hat in der Hauptsache die Eigentümlichkeiten des Nabiums, ist aber von gewissen Eigentümlichkeiten des Sehertums beeinflußt worden. Das entspricht dem allgemeinen Entwicklungsgange der Dinge in Israel: das altisraelitische Sehertum ist von dem kana'anäischen Nabium aufgesogen und abgelöst worden. Die wichtigsten Orakelmittel der Seher-Priester waren wohl seit alters einerseits die Visionen und die Träume, andererseits die rein technischen Mittel (Losorakel u. dgl.), von denen wir schon Proben gesehen haben. Das Vermögen dieser Leute — nach primitiver Anschauung — beruhte auf einem besonderen Machtbesitz: sie waren Hellseher, Visionäre, und sie konnten auch Wunder tun, sie hatten z. B. die zum Segnen notwendige »Seelenkraft«. Das Gesicht oder der Traum war wohl damals auch stilistisch die eigentliche Form der Offenbarungen. — Später ist das Nabium tonangebend geworden. Das zeigt sich in folgenden Dingen. An die Stelle der mehr unbestimmten Machtbegabung

<sup>1</sup> Siehe PsSt II, I Teil, Kap. II 3 c.

<sup>2</sup> Siehe PsSt II, S. 117 und passim.

tritt die Beseelung durch den göttlichen Geist, den *rū'ah Jahwā*. Das bedeutet aber, daß die enthusiastische Form des Prophetismus die visionär-ekstatische verdrängt hat. Der Visionär, der Ekstatiker, ist »außer sich«; seine Seele, sein »Herz« verläßt ihn zuweilen, sucht ferne Orte auf und sieht heimliche Dinge (vgl. II Kg. 5, 26); er wird entrückt und sein alter ego steht lauschend im Rate der Himmelschen (vgl. die Nachtgesichte des Zacharja), oder seine Seele wandelt an irgend einem fernen Orte (vgl. Ez. 8, 1—3; 11, 1ff. 24 f.). Während dessen liegt der Leib des Sehers versunken und wie tot an seinem gewöhnlichen Orte (vgl. Num. 24, 4); während Ezechiels Seele in Ekstase in Jerusalem ist, so liegt sein scheinbar lebloser Leib in Chaldäa »vor den Ältesten Judas«, vgl. die Schilderung Ez. 3, 12—15. — In den Geistesbesessenen dagegen ist eine fremde Macht hineingegangen, hat ihn in Besitz genommen; er ist »eirgegöttert« worden; durch seinen Mund spricht der Geist Jahwā's. Auch der Nabi tut Wunder; das tut er, weil der Geist in ihm ist. Weil der Geist, der alles kennt, das göttliche Wort »in ihm« ist, redet er wahre Prophezeiungen. Die für den Nabi charakteristische Offenbarungsform ist daher das vom Geiste oder von Jahwā gesprochene rhythmische Wort, in dem Jahwā in der ersten Person redet. So treten denn hier die rein technischen Offenbarungsmittel wie Losorakel u. dgl. zurück; der Nabi tritt immer unter Beobachtung der Form der freien, momentanen Inspiration auf, auch dann, wenn er sie tatsächlich hervorgerufen hat oder ganz pflichtmäßige, von ihm erwartete und verlangte Worte verkündet. Als indirekte Offenbarungsmittel treten solche Dinge auf, die erfahrungsmäßig die enthusiastisch-orgiastischen Zustände befördern: Musik und Tanz (I Sam. 10, 5 f. 10 ff.; II Kg. 3, 15), lautes wiederholtes Rufen, Selbstverwundungen (I Kg. 18, 26—29), Händeklatschen und wilde Bewegungen (Ez. 6, 11; 21, 19. 22) u. dgl. Während der Seher der Natur seiner Begabung und seines priesterlichen Amtes nach wohl meistens, wenn nicht immer, ein alleinstehender Mensch war, so treten die ersten Nebiim immer in Scharen auf und pflegen zwecks noch größerer Steigerung gemeinsam den orgiastischen Taumel (I Sam. 10, 5; 19, 20; I Kg. 18; 22, 6; II Kg. 2; 6, 1 ff.; siehe dazu den auf Organisation und gemeinsames Leben deutenden Ausdruck *bēn' hanñ'bī'lm* I Kg. 20, 25; II Kg. 2, 3; 4, 1. 38; 5, 22; 6, 1; Am. 7, 14; auf eine gemeinsame Wohnung, eine Art Cönobium, geht wohl der Ausdruck *n̄wājōph* I Sam. 19, 18 ff.). So ist denn auch der Name *rō'a* in späterer Zeit verschwunden; ein Mitteiler von göttlichen Offenbarungen heißt nunmehr immer ein *nābī*, auch wenn er nicht zu den züngtigen Nebiim gehört (Am. 7, 14).

Das heißt nun nicht, daß die älteren Offenbarungsformen verschwunden sind. Es ist bekannt genug, daß Visionen und Traumoffenbarungen auch

bei den Nebiim sehr beliebte Offenbarungsformen waren. In Wirklichkeit besteht kein psychologischer Unterschied zwischen Ekstase und Enthusiasmus; die tatsächlichen psychischen Anlagen des Sehers und des Nabis sind im großen ganzen dieselben gewesen. Auch im alten Israel waren die begrifflichen Grenzen fließend. So sagt Ezechiel, daß seine visionäre Versetzung von Chaldäa nach Jerusalem durch den Geist (Jahwā's) vermittelt wurde (Ez. 3, 12. 14; 8, 3; 11, 1. 24); dieser Geist wird teils als eine von außen her ihn anfassendes Wesen geschildert (Ez. 8, 2 f.), teils als der in den Propheten hineingegangene Geist gedacht (Ez. 2, 2; 3, 24).

Neben der jedenfalls der Theorie nach freien Inspiration des Nabi sind nun auch gewisse rein technische Offenbarungsmittel stehen geblieben, wie etwa das heilige Los. Es scheint aber, daß diese in späterer Zeit lediglich den Priestern im eigentlichen Sinne des Wortes vorbehalten waren; mit den Urim und Tummim war das jedenfalls der Fall. Die Offenbarungen der Nebiim sind aber immer, insofern sie subjektiv echt sind, psychologisch vermittelt worden. Der Nabi ist als der dauernd Geistesbegabte betrachtet worden. Als solcher redet er immer, wenn er ex professo redet, im Auftrag Jahwā's. Das erklärt, daß der Kultprophet meistens bona fide und unter dem Gefühl, aus Inspiration zu reden, auch dann gesprochen hat, wenn er pflichtmäßige und z. T. wohl auch von der kultischen Liturgie genau vorgeschriebene Worte zu sprechen hatte. Dieses Bewußtsein wird in vielen Fällen eben in ihm gewisse psychische Zustände hervorgerufen haben, die er als ein Ergriffensein vom Geiste aufgefaßt haben wird, und die ihn bona fide haben auftreten lassen. —

Daß nun diese Tempelpropheten bei gewissen kultischen Handlungen geradezu verpflichtet waren, ein dem Inhalt der Kultfeier angemessenes Orakel zu geben, und zwar in Übereinstimmung mit dem Glauben und den Erwartungen der Mehrzahl der Gemeinde oder der Machthaber, dürfen wir aus mehreren Erzählungen folgern. So sind z. B. die 400 Propheten des Ahab zusammengekommen, um am Bettag vor dem Feldzuge eine Weissagung über den Ausfall desselben zu geben; natürlich weissagen sie wie die meisten Geistlichen der kriegsführenden Staaten jetzt im Kriege gepredigt haben; die alttestamentlichen Propheten sind in dieser Beziehung meistens nicht besser und vollkommenere als die katholischen, lutherischen, anglikanischen oder methodistischen Priester und Prediger; auch von Michä ben Jimla erwartet man ein günstiges Orakel, und erklärt es für Statsverbrechen und Hochverrat, wenn er ein solches nicht gibt (I Kg. 22). — Ebenso Jer. 28. Auch hier ist das ganze Volk zum Bettag im Tempel versammelt. Es handelt sich um den geplanten Aufstand gegen Nabukadrossar: Wird er gelingen oder nicht? »O gib doch Glück, Jahwā, o laß es doch

gelingen, Jahwā!« Dann tritt Hananja ben 'Azzur hervor; er kennt seine »staatskirchliche« Pflicht und Aufgabe. »So spricht Jahwā der Heerscharen, der Gott Israels: Zerbrechen will ich das Joch des Königs von Babel.« — Typisch ist die Erzählung II Chr. 20. Die Feinde Judas sind zum Angriff herangerückt. Der König Josaphat läßt einen großen Fuß- und Festtag ausrufen; die ganze Gemeinde kommt im Tempel zusammen. Der König als Priester und Fürbeter des Volkes fleht zu Jahwā um Hilfe. Es versteht sich von selbst, daß dies nicht formlos, sondern nach einem festen Ritual geschieht. Und nach den obigen Analogien wird es auch zum Ritual, zur »Agende« gehört haben, daß der Levit — ein Sänger, siehe unten — Jachziel ben Zacharja in ekstatische Verzückung fällt; wie wir aus II Kg. 3, 15; I Kg. 18, 28; I Sam. 10, 5 wissen, kannten die Nebium technische Mittel, die die Verzückung hervorrufen konnten. Der Form nach ist das natürlich freie, ungesuchte, momentane Inspiration; daher sagt auch der Chronist: der Geist Jahwā's kam über ihn (V. 14). Der begeisterte Sänger verspricht nun im Namen Jahwā's die vollständige Niederlage der Feinde. Worauf die ganze Gemeinde sich aufs Gesicht wirft, um Jahwā zu huldigen; mit einem (vorgegriffenen) Dankhymnus schließt das Fest. — —

Sowohl in dieser Erzählung wie in der oben behandelten Stelle I Chr. 15, 22. 27 werden die betreffenden Kultpropheten zu den Leviten, genauer zu den Sängern, gerechnet. Ja, aus der letzten Stelle muß man doch wohl die Folgerung ziehen: wenn der Leiter des Orakelwesens zu den Sängern gehört hat, dann wird dasselbe von der gesamten Organisation der institutionellen Kultpropheten gelten müssen. Das entspricht den Anschauungen der späteren, nachexilischen Zeit, nach denen kein Nicht-Lewit zu den Tempelbeamten hören konnte; auch die gibeonitischen Holzhauer und Wasserträger sind bei P. und Chr. zu Lewiten gemacht worden. Wir müssen demnach annehmen, daß die nachexilische Zeit die Kultpropheten in die Reihen der Lewiten (Sänger) aufgenommen hat, um dadurch ihre Legitimität zu retten. Sie sind von da an in erster Linie Sänger, in zweiter prophetisch begabte Männer. In demselben Grade, in dem die von ihnen vorzutragenden Kultprophetien agendarisch gebunden wurden (siehe oben) und demnach auf einer Linie mit den anderen Kultpsalmen zu stehen kamen, ist der Unterschied zwischen Kultpropheten und gewöhnlichen Sängern verwischt worden, bis daß man zuletzt die Empfindung dafür verloren hat, daß das kultische Orakelgeben einmal eine besondere kultische Aufgabe eines besonderen Standes gewesen war. So ist dem Chronisten der oben erwähnte Jachziel b. Zacharja kaum etwas anderes als ein gewöhnlicher Sängerlewit, der bei dieser besonderen Gelegenheit zufälliger Weise vom Geiste ergriffen wurde und so die Antwort Jahwā's verkünden

konnte; vielleicht hat der Chronist gedacht, daß das eine besondere Gnaden-erweisung Jahwā's dem frommen Könige Josaphat gegenüber wäre.

So wird das Institut der Kultprophetie allmählich ausgestorben sein. An ihre Stelle trat allmählich und fast unmerkbar das Vorsingen gewisser längst fixierten prophetischen Psalmen. Die ganze Tempelmusik wurde mehr oder weniger ein Werk einer, freilich sehr abgeblafsten göttlichen Inspiration (I Chr. 25, 1—3), innerhalb welcher das Vortragen der Orakelpsalmen sich nicht mehr als etwas Besonderes abhob.

Wie früh oder wie spät das geschehen ist, können wir nicht sagen. Das alte, seinem Wesen und seinen Formen nach freiere Institut der Kultprophetie hat sicher bis zum Exil gelebt; das zeigt Jer. 29, 26, vgl. Jer. 20, 1 ff., sowie auch der Umstand, daß noch damals so viele der ganz freien Nebiim aus den Reihen der Priester kamen (Jeremia, Ezechiel). — Aber noch nach dem Exil treffen wir Propheten, die ganz und gar als Tempelpropheten auftreten; in erster Linie Haggai und Zacharja. Besonders bei Zacharja ist es deutlich, daß fast seine ganze Bildersprache und überhaupt seine Vorstellungswelt dem Kulte entstammen: der Leuchter, das Tempelöl, der kultische Fluch, die Reinigungsriten (das Forttragen der Unreinheit von Gestalten mit Vogelschwingen, vgl. den Vogel bei der Reinigung in Lev. 14, 6—7), die Fasttage usw. Sein höchstes Ziel ist, den Tempel vollendet und den Kult wiederaufgenommen zu sehen; daneben ist er auch an der Versöhnung der beiden rivalisierenden Tempelautoritäten, des Statthalters und des Oberpriesters, sehr stark interessiert. Höchstwahrscheinlich ist auch besagter Zacharja aus priesterlichem Geschlecht gewesen<sup>1</sup>. — Als Kultprophet tritt höchstwahrscheinlich auch Joel auf, siehe unten. Und noch unter Nehemia treffen wir Nebiim, die im Tempel ihren Aufenthalt haben und in dem kirchenpolitischen Streit durchaus als Geschäftsträger der Priesterpartei auftreten, somit wohl auch, wie die Tempelnebiim zu den Zeiten Jeremias, unter dem Befehl der Priester stehen (Neh. 6, 10—14); daß diese Tempelnebiim zugleich in irgendeiner Weise bei dem offiziellen Kulte tätig waren, ist eine sehr naheliegende Annahme. — Die Makkabäerzeit dagegen hat allem Anschein nach keine institutionelle Kultprophetie, wie überhaupt keine institutionelle Prophetie mehr, siehe I Makk. 14, 41 — es sei denn, daß Ps. 110 »makkabäisch« sein sollte, was ich aber für ausgeschlossen halte, u. a. auch weil er sich nicht mit der soeben genannten Stelle in Einklang bringen läßt.

<sup>1</sup> So löst sich der scheinbare Widerspruch zwischen Zach. 1, 1 und Ezra 5, 1; 6, 14; Iddo ist nicht der persönliche Großvater des Propheten, sondern das Geschlecht, aus dem er stammt, identisch mit Iddo Neh. 12, 4.

### e) Form und Technik der kultischen Orakel.

Die Mittel, durch die der Priester oder Prophet die Antwort der Gottheit auf eine vorgelegte Frage oder auf eine Bitte erfuhr<sup>1</sup>, waren ursprünglich ganz sicher jedenfalls auch technischer Natur. Das geht aus der oben erwähnten Orakelgebung durch Urim und Tummim, die heiligen Lose, und durch Ephod deutlich genug hervor. Auch andere legitime Orakelmittel scheinen bekannt gewesen zu sein. So ist es möglich, daß die Psalmenüberschrift *'al šōšannūm*, *'al šūšan 'ēdūp* Ps. 45, 1; 60, 1; 69, 1 sich auf eine gewisse Art, kultische Orakel zu nehmen, bezieht (s. Ps.St. IV).

Viele Analogien legen die Annahme nahe, daß das Orakelnehmen in Israel in einer gewissen Verbindung mit dem Opfer stand, vgl. die babylonisch-assyrische Leberschau und die etruschisch-römischen Haruspices und Auguren. Auf Verbindung zwischen Opfer und Prophezeiung deutet das Opfer Bileams (Num. 23, 1 ff.), vgl. die Nachricht im Papyrus Golenischeff über das Opferfest des Königs Zekar-Ba'al in Byblos<sup>2</sup>. Die Opferschau besteht darin, daß man aus gewissen Eigentümlichkeiten bei dem Opfertiere (z. B. der Leber) oder den der Opferhandlung begleitenden Umständen, etwa dem Aufsteigen des Rauches oder dgl., die als »Zeichen« aufgefaßt und gedeutet wurden, den Willen der Gottheit erfuhr. Daß solche Opferschau auch in Israel getrieben wurde, darauf deutet Gen. 4, 4 f. hin. Solcher Zeichen gab es wohl viele, die natürlich nicht alle in Verbindung mit der Opferschau zu stehen brauchen. In Ps. 74, 9 klagt das Volk darüber, daß es nicht mehr »seine Zeichen, d. h. die ihm günstigen Orakelzeichen (derselbe Ausdruck im Assyrischen) sehe«; im Gegenteil, heißt es, die Propheten schweigen. Wenn es im Ps. 86, 17, einem Krankensalm der gewöhnlichen Art<sup>3</sup>, heißt: »tu mir ein Zeichen zum Guten,« so ist das sicher nach der in den bab.-assyrischen Psalmen häufig vorkommenden Bitte: »gib mir ein gutes Zeichen« zu deuten und höchstwahrscheinlich auf ein Opferschauzeichen zu beziehen<sup>4</sup>. Mantische Zeichen können schließlich dem Propheten jedes Ereignis des Alltagsleben werden<sup>5</sup>.

Als kultische Orakelquellen und Zeichen kommen auch Träume in Betracht. Daß der Traum ein häufig vorkommendes Nabimittel war, ist

<sup>1</sup> Vgl. Volz, Biblische Altertümer, Calw-Stuttgart 1914, S. 162 ff.

<sup>2</sup> Siehe Gressmann-Ranke, AOTB, S. 226, letzten Absatz.

<sup>3</sup> Ps.St. I, 72, 145.

<sup>4</sup> Ib. S. 145

<sup>5</sup> Vgl. die »Gesichte« des Amos (den Fruchtkorb) und des Jeremias (den Mandelbaum).

bekannt genug<sup>1</sup>. »Gib mir einen guten (d. h. heilverheißenden) Traum« heißt es nicht selten in den babyl.-assyr. Psalmen.

Eine besondere Art des Traumorakels, die den kultischen Propheten nahe gelegen haben muß, ist die Inkubation. Dafs diese Form in Israel bekannt war, geht aus I Sám. 21, 8; I Kg. 3, 5 ff. hervor. Vielleicht deuten die Klagesalmen ein paar Male darauf hin<sup>2</sup>.

Die Erzählung in II Chr. 20, 14 ff. sowie der prophetische Psalm Hab. 3 (siehe V. 16) zeigen jedoch, dafs die Kultpropheten sich im Laufe der Zeit die freieren und in der Geistesinspiration begründeten Formen und Ausdrucksmittel des Nabiismus angeeignet haben. Der Unterschied zwischen den technischen und den mehr psychologisch begründeten Offenbarungen des Nabis ist kein scharfer; technische Mittel können psychische Wirkungen hervorrufen, die dem Betreffenden als Zeichen einer göttlichen Inspiration gelten. So etwa wenn Ekstase durch äußere Mittel wie Musik und Tanz erregt wird, und die Ekstase wiederum geheimnisvolle Seelenzustände erzeugt, in denen Gesichte geschaut und Stimmen gehört werden, die den normalen oder unterbewußten Bewußtseinsinhalt des Propheten als göttliche Eingebungen objektivieren. So fließen die Orakelformen ineinander über; alles wird vom »Geiste« abgeleitet. Man wird eben behauptet haben, daß auch die berufsmäßigen Priesterpropheten vom Geiste besessen wurden und daher als Amtsträger die Gabe des Weissagens erhielten. Dafs dieser Glaube noch im Johannesevangelium lebendig ist, haben wir oben gesehen.

#### f) Kultprophetie und Psalmdichtung.

Die Beispiele, die wir oben behandelt haben, handeln meistens von öffentlichen Fast- und Bettagen und von den kultischen Befragungen vor Krieg und Schlacht. Daneben ist auch das Vorkommen des kultischen Orakels an einem großen religiös-nationalen Festtag angedeutet (I Chr. 15). In diesen Zusammenhang müssen nun die prophetischen Psalmen hineingesetzt werden.

Wir dürfen es schon als bewiesen betrachten, dafs die direkte göttliche Rede durch den Mund eines offiziellen und autorisierten Offenbarungsmittlers bei gewissen Gelegenheiten in dem altisraelitischen Kultus ihren Platz innerhalb der Liturgie des betreffenden Tages gehabt habe. Dafs jene Liturgien jedenfalls zum Teil poetische und musiche Form hatten, wissen wir schon aus den vielen Kulpsalmen; viele Psalmen sind eben Kult-

<sup>1</sup> Vgl. Artkl. Traum in RGG.

<sup>2</sup> Ps.St. I, S. 154—157.

liturgien. Und von Anfang an hat das göttliche Offenbarungswort in Israel poetische, rythmisch-metrische Form gehabt. Dasselbe wird somit von den Offenbarungsworten in den Liturgien gelten müssen.

Eine Kultliturgie, in der verschiedene Stimmen in rhythmischer Form klingen, etwa Klage, Vertrauen, Gebete der Gemeinde, darauf Antwort des Kultpropheten im Namen der Gottheit, dann zum Schluf ein hymnischer Dankpsalm, ist eben ein Psalm im weiteren und alttestamentlichen Sinne des Wortes. Denn die Psalmen des Psalters sind durchaus nicht immer einheitliche Gebilde in dem Sinne, als ließen sie nur eine Stimme und eine Stimmung zu Worte kommen; mehrere von ihnen sind eben kultisch-liturgische Kompositionen, in denen mehrere Stimmen und Stimmungen zum Ausdruck kommen.

Von diesem Gesichtspunkte aus müssen nun die uns überlieferten Psalmenkompositionen, in denen auch prophetische Stimmen klingen, untersucht werden. Es wird unsere Aufgabe sein, unter den überlieferten »prophetischen Psalmen« Kultorakelpsalmen zu suchen und sie gegebenen Falles als solche nachzuweisen. —

Hier können wir aber auch einige Worte über die Psalmdichter sagen. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Pflicht, Kulbpsalmen zu dichten, den Kultdienern obliegt; diese werden es auch gewesen sein, die an dem reichlichen Vorhandensein solcher Psalmen ein Interesse gehabt haben. Die in der Natur der Sache liegende Beschäftigung mit diesen Dingen wird ohne Zweifel auch bewirkt haben, daß viele der Tempeldiener zu solcher arbeit Lust und Begabung gehabt haben werden.

Unter den Kultdienern gibt es nun einen Stand, bei dem wir ein besonderes Interesse an der Psalmdichtung voraussetzen dürfen. Das ist der Stand der Tempelsänger. Ihnen lag es ob, die Tempelmusik zu besorgen; und wie wir wissen: Sang und Musik gehörten damals immer zusammen. Jedenfalls diejenigen Lieder, die im Namen der Gemeinde, des Volkes, gesungen wurden, sind ohne Zweifel von den berufsmäßigen Sängern vorgetragen worden. Und wir gehen kaum irre, wenn wir annehmen, daß auch die Kultlieder eines Einzelnen, etwa die bei den Reinigungsriten zu singenden Klagepsalmen, nicht von dem betreffenden Kranken selber, sondern von den Sängern gesungen wurden. Es waren sicher nicht viele der gemeinen Leute, die das kunstgerechte und mit der Tradition stimmende und alle rituellen Einzelheiten genau beobachtende Vortragen der Kulbpsalmen verstanden. Nach allen Analogien wurden die Lieder nicht »vom Blatt«, sondern aus dem Gedächtnis gesungen. Das konnte aber den Laien nicht zugemutet werden. Auf die richtige Ausführung aller vorgeschriebenen Einzelheiten und Finessen pflegt jeder alte Kult großes

Gewicht zu legen. — Wir werden aber auch dann nicht irre gehen, wenn wir annehmen, daß die meisten der alten Kultlieder, wenn nicht alle, von Männern gedichtet sind, die dem Stande der Tempelsänger zugehörten. Es war eben dieser Stand, der es mit den Kultliedern zu tun hatte.

Nun wissen wir aber aus dem alten Orient, daß das Dichten damals auf eine besondere Inspiration zurückgeführt wurde. Der Dichter war ein göttlich inspirierter Mann, der eine »übernatürliche« Gabe erhalten hatte. — Aus vielen Andeutungen wissen wir, daß auch das alte Israel diesen Glauben teilte. Der Dichter und der Prophet standen damals einander besonders nahe. Der Nabi ist immer zugleich Dichter; seine Orakel haben in alter Zeit stets die rythmisch-metrische Form (vgl. die Bileamsprüche, den Jakob- und den Mosesegen). Den alten Siegeshymnus in Ri. 5 hat man der Prophetin Debora zugeschrieben; nur ein prophetisch Begabter hätte — so dachte man — ein solches Lied dichten können. Wie der Prophet sogar »mit geschlossenen Augen« (Num. 24, 3) die fernen und zukünftigen Dinge schauen kann, so daß sein geschlossenes Auge in Wirklichkeit das einzige richtig »offene« ist (Num. 24, 4), und wie er mit seinen geöffneten Ohren die geheimen göttlichen und himmlischen Stimmen hören kann (I Sam. 9, 15; Jes. 22, 14), so hat der Dichter von Ps. 19 A den Hymnus des Himmels, der »ohne Rede und ohne Worte und (für menschliche Ohren) nicht hörbar ist«, vernommen. Wie der Prophet durch Musik in den Zustand der Inspiration versetzt wird (s. oben), so auch der Dichter (Ps. 49, 2—5); sein Ohr wird empfänglich, so daß er die geheime, von der Gottheit stammende Weisheit (*ḥāchmā, māšāl, h̄ēdōph*) empfangen und der Menschheit mitteilen kann; zum Klang der Harfe teilt er seine geheime Kunde mit; es ist eben das prophetische Bewußtsein, das aus den Einleitungsworten dieses Psalms spricht. Ein *maš̄il* ist eben ein Kultlied, das aus solcher übergewöhnlichen Machtbegabung und »Können« und Wissen stammt, das daher auch die richtige Wirkungskraft hat<sup>1</sup>. Und so verstehen wir es auch, wenn der Chronist von den kultischen Funktionen der Sänger das Wort *nibbā* (I Chr. 25, 1. 2. 3), oder sogar die Sänger geradezu *n̄b̄im* nennt (ebenda, Ketib<sup>2</sup>): die Sänger sind eben prophetisch begabt und üben ihre Kunstkraft einer prophetischen Inspiration.

Ist dem so, so werden wir auch zu vermuten haben, daß auch die Liturgien, die ein prophetisches Bewußtsein im speziellen Sinne des Wortes bezeugen, und in denen direkte göttliche Offenbarungen mitgeteilt werden,

<sup>1</sup> Siehe Psalmenstudien IV.

<sup>2</sup> Es liegt hier keine Notwendigkeit vor, an diesen Stellen das Ketib zu ändern.

unter den Tempelsängern entstanden sind. Das will aber umgekehrt besagen, daß es auch vorzugsweise Sänger waren, die im Kulte als Inspirierte, als Kultpropheten aufgetreten sind, oder vielleicht richtiger, denen es oblag, bei gewissen Gelegenheiten als solche aufzutreten. Denn sie hatten ja als solche die Gabe des Singens und des Dichtens, d. h. die Gabe der Inspiration, der Geistesbesessenheit, der Prophetie. Es war dem alten Israel ebenso selbstverständlich wie etwa dem Muhammed: wer dichten kann, der ist ein Inspirierter, der kann unter Umständen auch prophezeien.

Diese unsere Vermutung wird auch in den Quellen bestätigt. Der oben erwähnte Kultprophet Jahzi'el b. Zacharja ist nach II Chr. 20, 14 ein Nachkomme Asafs, d. h. er gehört zu den Tempelsängern. — Und eben die Tatsache, daß wir unter den Tempelliedern so viele prophetische Psalmen haben, wie wir unten sehen werden, bestätigt uns, daß zwischen Psalmdichtung und Tempelprophetie eine nahe Verbindung bestanden hat.

Auch eine andere quellenmäßige Bestätigung der Verbindung zwischen Propheten und Tempelsängern und Psalmdichtern haben wir, nämlich im Buche Habakkuk.

Ich lege hier weniger Gewicht darauf, daß Habakkuk augenscheinlich ein mit der kultischen Psalmdichtung und ihren Formen sehr vertrauter Mann gewesen ist; ich erwähne hier nur, daß die zwei ersten Kapitel seines Buches nicht nur vereinzelte Motive der Psalmdichtung aufgenommen haben, sondern geradezu in der Form einer Klage- und Bettagsliturgie mit Klage (»Wie lange, Jahwä?«, 1, 2), Schilderung der Not (1, 3 f.), Ehrenmotiv (1, 12 f.), Gewißheit der Erhörung (2, 5—20), göttlicher Antwort (2, 1—4) hervortreten, so daß man sogar versucht sein könnte, die beiden Kapitel nicht als eine Prophetie mit Klagliedmotiven, sondern umgekehrt als eine von dem Stil und der Vorstellungswelt der Propheten stark beeinflußte und von einem Propheten verfaßte Bettagsliturgie aufzufassen. Wichtiger ist aber in diesem Zusammenhang, daß Kap. 3 ein echter Psalm ist, der so stark von dem prophetischen Wesen beeinflußt ist, daß er sicher von einem Nabi verfaßt ist (vgl. 3, 16). Und dieser Psalm ist im Kulte verwendet und wohl auch für kultischen Gebrauch geschrieben worden — das zeigen uns die kultisch-liturgischen Angaben in V. 1 und V. 19, siehe dazu auch V. 3, 9, 13.

Der Psalm ist seiner Gattung nach als eine Mischung von Prophetie und Vertrauenspsalm zu betrachten. — Er setzt als Vertrauenspsalm ein, V. 2, das Vertrauen des Dichters beruht sowohl auf den früheren Großtaten Jahwā's (V. 2 b) als besonders darauf, daß er eine Offenbarung erhalten hat (V. 16). Der Inhalt dieser Offenbarung wird in V. 3—15 mitgeteilt. Daraus ersehen wir aber zugleich, daß der Psalm seiner Intention nach

nicht als ein Vertrauenspsalm im allgemeinen gelten will; das Aussprechen des Vertrauens ist in einer besonderen Notlage begründet, in der sich Volk und König, die ganze »Gemeinde«, befinden (V. 12—14); unter dem Vertrauen tönt deutlich merkbar die Bitte um Hilfe aus der Not, der Psalm will eine vertrauensvolle Bitte, eine *l'fillā* V. 1 sein. Die empfangene Offenbarung wird hier nicht direkt als eine der Gemeinde zu übermittelnde Antwort auf eine Bitte mitgeteilt, sondern in der Form einer Schilderung des Kommens Jahwā's zur Hilfe drückt der Dichter seine dankbare »Gewissheit der Erhörung« aus. Die Schilderung, die im Anfang von Jahwā in der 3. Person redet, geht daher in V. 8 in die 2. Person über, wodurch der Eindruck, den die Schilderung erweckt, nämlich daß sie als Vertrauensmotiv und »Gewissheit der Erhörung« wirken sollte, erhöht wird. Alle die großen Heilstaten Jahwā's in Urzeit und Gegenwart, auch die jetzt erwartete, fließen hier zu einer einzigen zusammen, so daß die Frage, ob der Prophet hier Vergangenes oder Zukünftiges schildere, eigentlich gar nicht aufgeworfen werden darf; der Dichter will sagen: Du, der Du immer solches tust, wirst auch diesmal sicher dein Volk und deinen Gesalbten retten. — Das Eingreifen Jahwā's ist hier in den Vorstellungsformen des Thronbesteigungsmythus geschildert: Erscheinen zum Kampf, Urmeerkampf, neue Schöpfung (die gegenwärtige Zeit der Not ist eine Zeit des Chaos, des Tohuwabohu, V. 17), »Völkerkampfmythus«, Rettung aus der Not, siehe Ps.St. II, I Teil, Kap. II 1. — Der Psalm schließt mit der ausdrücklich ausgesprochenen Gewissheit der Erhörung und der voreilenden Dankesagung V. 18—19, wie so oft die Klagepsalmen und Bettagsliturgien (z. B. Ps. 60).

Als Dichter diesen Psalms wird der Nabi Habakkuk angegeben, der selbe Mann, dessen Prophetien in Kap. 1—2 so stark von dem Psalmenstil beeinflußt sind, und es liegt schlechterdings kein Grund vor, die Richtigkeit dieser Angabe zu bezweifeln. Vorexilisch muß der Psalm auf jeden Fall sein; denn er setzt einen Gesalbten, einen König Israels, voraus V. 13. — Die Not, an die der Dichter denkt, ist somit die assyrische Fremdherrschaft, und in dem Vorrücken der Chaldäer sieht er die Zeichen des sich nähenden großen Tages Jahwā's<sup>1</sup>, des Gerichtstages und Thronbesteigungstages des Gottes Israels. Wir haben uns vorzustellen, daß das Volk, die »Gerechten« — Habakkuk ist ein nationalistischer, wohl auf der Seite der deuteronomistischen Richtung stehender Heilsprophet — bei irgend einer Gelegenheit von den Zeichen der Zeit ermutigt, einen Betttag veranstaltet

<sup>1</sup> In dieser Deutung des Buches Habakkuk gebe ich Budde meine volle Zustimmung.

hat, um das Ende der besonders nach der josianischen Reform verhassten assyrischen Fremdherrschaft zu erbeten; vielleicht lagen auch besondere politische Gründe dazu vor. Bei dieser Gelegenheit hat der Tempelprophet und Psalmdichter Habakkuk, der demnach vielleicht zu den Sängern gehört hat, den (oder einen der) vorzutragenden Psalmen gedichtet und darin seinem Volke die Hilfe Jahwā's zugesagt. Der Psalm ist bei einer der dazu gehörigen Kulthandlungen als Bittpsalm gesungen worden in der Absicht, »Jahwā gnädig zu stimmen« (*lmušh* eigentlich: »um [das Anlitz Jahwā's] strahlend zu machen«, siehe Psalmenstudien IV).

Und wollte nun einer die Richtigkeit der Tradition in V. 1 leugnen, so wäre dagegen zu sagen, daß der Vers dennoch für unsere Hauptthese beweiskräftig sei. Denn er zeigt jedenfalls, daß man es als etwas Natürliches empfand, den Dichter eines prophetischen Kultpsalms unter den Nebiim zu suchen; das würde man wohl aber kaum tun, wenn solches nicht in der Wirklichkeit oft genug vorgekommen wäre.

Auch das Buch Joel deutet in dieselbe Richtung. Auch hier dieselbe Mischung von Psalmenstil und prophetischem Stil. — Gunkel wird wohl darin Recht haben, daß die beiden ersten Kapitel des Buches »eine Liturgie enthalten, bei einer großen Heuschreckenplage aufgeführt« (Artkl. Psalmen, 4, RGG IV).

---

## KAP. II. DIE EINZELNEN PSALMEN.

### 1. Prophetien zum grossen Jahresfest.

Wir haben in Psalmenstudien II zu zeigen versucht, daß man im alten Israel den Neujahrstag als den Thronbesteigungstag Jahwā's gefeiert hat. Der Tag gehörte zu der großen, wahrscheinlich 7-tägigen Jahresfeier, aus der sich später — in nachdeuteronomischer Zeit — die drei selbständigen Feste Neujahr, Sühntag und Laubhüttenfest entwickelten. Jahwā wiederholt jeden Neujahrstag seine Thronbesteigung mit vollständiger realer Wirkung. In den ekstatischen und die Seele in große Bewegung setzenden gemeinsamen Erlebnissen des Festes erlebte man die Ankunft Jahwā's, die Spendung der göttlichen Kraft, die Bürgschaft eines gesegneten, in jeder Beziehung heilbringenden Jahres.

Um die Thronbesteigung Jahwā's rankt sich eine große Menge von religiösen Vorstellungen, Erwartungen, Mythen und Gebräuchen. Da Kult überhaupt Wiederholung und Wiedererlebung der grundlegenden Heilstatsachen, der segenstiftenden Bundesschließung ist, so wiederholt sich am Neujahrstag in den Vorstellungen der Frommen alles das, was damals geschehen war, als Jahwā zum ersten Male den Thron bestieg und König wurde. König wurde er aber, als er das Chaos besiegt, das Meer gespaltet und die Welt geschaffen hatte. Diese Tat wiederholte er, als er Ägypten besiegte, den Schilfsee spaltete, die Welt seines Volkes in Kana'an »schuf« und mit ihm in einen Bund eintrat. Er wiederholte sie, als er mit David einen Bund schloß und Jerusalem zu seiner Wohnung »für ewig« erwählte. Oder man stellte sich den Chaoskampf als einen Kampf gegen menschliche Feinde vor, die Jahwā's Stadt angegriffen hatten, die aber im letzten Augenblick von Jahwā besiegt und vernichtet wurden, worauf er sein Friedensreich errichtete. Der Regierungsantritt Jahwā's ist eine Tat des »Richtens«; an jenem Tage »richtet« er die Welt, macht Israel »gerecht« und seine Widersacher »ungerecht«. So stellt man sich den Tag als einen großen Gerichtstag vor, wobei jedoch die Gerichts- und Bekämpfungs- vorstellungen in einander fließen, Gericht wird Bestrafung; so sprach man sowohl von einem Gericht über die Götter wie über die Völker. — Für

Israel aber bedeutete das Kommen Jahwä's die Rettung aus allen Nöten, Heil, Glück, Reichtum, Fruchtbarkeit, Sieg, Ruhm, Herrschaft über die Völker; denn im Reich Jahwä's sollte Israel das Herrschervolk, die Beamtene Jahwä's sein.

So dachte man sich denn den Inhalt des Tages folgendermaßen: Jahwä kommt, er offenbart sich, begrüßt von dem Jubel der Natur und der Frommen. Er nimmt den Kampf gegen die Feinde — d. h. in praxi Israels jeweilige Feinde und Nebenbuhler — auf oder zitiert sie vor seinen Richterstuhl; die Heiden und ihre Götter werden verurteilt, »beschäm't«, jedenfalls »ideell«, »im Prinzip«; die volle Verwirklichung wird sich im Laufe des Jahres einstellen — will sagen, wenn nicht Israel, wie so oft früher, das Heil durch seine Sündigkeit vereitelt. — Im Triumph zieht nun Jahwä zu seinem Palaste, dem Tempel auf Sion, hinauf, besteigt seinen Thron, es wird ihm von seinen Untertanen gehuldigt. Er bestimmt das Schicksal der kommenden Zeit; er schließt einen neuen Bund mit seinem Volke, in dem er ihm alles Heil verbürgt, wenn es seine Gebote hält und nach seinem Willen »gerecht« wandelt. Er »richtet« die Welt, d. h. er setzt sie in einen Zustand der Ordnung, der der im Bunde wurzelnden »Gerechtigkeit« Israels entspricht.

Kultisch wird nun diese Tatsache des Glaubens durch die große Königsprozession gefeiert, von der wir etwa aus der Schilderung in II Sam 6 eine Vorstellung bekommen. Die Lade wird in Prozession zu Sion hin-aufgeführt; durch Symbole und heilige Handlungen, durch das heilige »Spiel« der Kultprozession wird der Einzug Jahwä's dramatisch anschaulich gemacht. Der König, die Priester und das ganze Volk sind dabei und nehmen an dem »Kulttanz« teil. Prophetische Stimmen erklingen, Opfer werden gebracht, Hymnen gesungen, Gebete gebetet; die Hörner schallen, die heilige Tempelmusik rauscht. Die ekstatische Festfreude bemächtigt sich der Teilnehmer, und in diesem seelischen Erlebnis werden sie der Wirklichkeit der gnädigen Ankunft Jahwa's gewiss. —

Aus dieser Situation ist nun eine ganze Reihe von Psalmen — die Thronbesteigungspsalmen — und unter ihnen mehrere »prophetische« zu verstehen.

Zu behandeln sind hier die Ps. 132; 89, 20—38; 81; 95; 50; 82; 75; 87; 85; 14; 12. — Die meisten von diesen sind schon in Psalmstudien II ausführlicher analysiert worden und sollen daher nur kurz behandelt werden.

\*

Wir fangen mit einigen Orakeln an, die in einen mehr hymnischen Zusammenhang eingegliedert sind; dann sollen andere Psalmen folgen, in

denen das Orakel mehr direkt als die göttliche Antwort auf eine Bitte der Gemeinde hervortritt.

Wir fangen jedoch mit Ps. 132, der eigentlich als Gebetsliturgie der zweiten Gruppe angehört, an, da er für den Verlauf eines wichtigen Stückes des Thronbesteigungsfestes sehr illustrierend ist.

Über **Ps. 132** ist das Nötige schon in Psalmenstudien II, S. 111—118 gesagt worden. Er stellt sich als der Text eines kleinen dramatischen Aufzuges dar, der bei der Prozession mit der Lade am Thronbesteigungsfesttag Jahwā's aufgeführt worden ist. Das Spiel ist eine Wiederholung des ersten Festzuges mit der Lade, als David sie an den Ort, den er als Wohnung für Jahwā bereitet hatte, hinaufbrachte. Als David tritt der regierende König auf. Der Psalm fängt nun damit an, daß der Chor der Sänger des Gelübdes Davids gedenkt: er habe geschworen, seine Bettstelle nicht eher zu betreten, bis er den Aufenthaltsort Jahwā's, d. h. den nach den Philisterkriegen unbekannten Ort der Lade, gefunden hatte. Nun kommen aber seine hinausgeschickten Männer und melden: wir haben sie auf den Gefilden Ja'ars gefunden. — Die Lade ist schon da. Nun hinauf zum heiligen Ort, wo sie von jetzt an weilen soll! Laßt uns hinaufziehen und vor Jahwā's Füßen knien — so singt der Chor im Namen der Gemeinde. Und indem ein an Num. 10, 34 erinnerndes Aufbruchstet gezungen wird, bricht die Prozession auf, um zum Tempel hinaufzuziehen.

Nun erzählt II Sam. 6, daß auf dem Wege, »nach 6 Schritten« geopfert wurde. Höchstwahrscheinlich war das Sitte bei der Festprozession. In Anschluß an diese Opferhandlung — so liegt es nahe zu vermuten — ist nun das Gebet für den König, den Gesalbten, V. 10 gebetet worden. Möge Jahwā nicht »sein Gesicht wegstoßen«, d. h. möge er ihm gnädig anblicken und ihm all seinen Segen zu teil werden lassen. Hierauf folgt nun in V. 11—18 die göttliche Antwort in dem üblichen Stil des prophetischen Orakels gesprochen, und zweifelsohne auch durch den Mund eines bei der Kulthandlung amtierenden Propheten vermittelt. Ganz nach Prophetenart berichtet der Redende über einen Entschluß Jahwā's, und teilt nun diesen Entschluß im Wortlaut mit; hier redet somit Jahwā in erster Person. Wir haben uns wohl vorzustellen, daß es das Ergebnis der Opferschau ist, das der Prophet im Folgenden mitteilt. Wie in Ps. 110 hat der Entschluß Jahwā's die Form eines Schwurs:

Jahwā hat David geschworen ein Treuwort — nicht nimmt er's zurück:  
»Deiner leiblichen Söhne will ich (immer) einen auf den Thron  
dir setzen;

und wenn meinen Bund sie beachten, die Gebote, die ich sie lehre,  
dann sollen auch ihre Söhne allzeit auf dem Throne sitzen.«

Diese Verheißung wird nun damit begründet, daß Sion der von Jahwā selber erwählte und begehrte Wohnort ist: weil der König auf Sion wohnt, wo auch Jahwā zu wohnen wünscht, wird er gesegnet<sup>1</sup>:

Denn Jahwā hat sich Sion erwählt, ihn hat er zur Wohnung begehrt:  
»Hier ist mein Heim auf ewig, hier wohn' ich, ich hab's so begehrt.«

Der Sinn ist: dadurch daß David diesen Wunsch Jahwā's erkannt und ihn und die ihn repräsentierende Lade nach dem erwählten Orte gebracht hat, hat er sich einen ewigen Lohn verdient. Primitiver ausgedrückt: hat er die Kraftquelle in sein Haus hineingebracht und kann dauernd aus ihr Segen schöpfen. Daher soll auch der Segen über allem, was in Verbindung mit Sion steht, ruhen, das ganze Volk, das sich um Sion als seine Hauptstadt schart, wird den reichsten göttlichen Lohn ernten:

Seine<sup>2</sup> Frucht will reichlich ich segnen, seine Armen sättigen mit Brot,  
ich kleide in Heil seine Priester, laut sollen seine Frommen jubeln!  
Hier lasse ich das Horn Davids sprossen, entzünde ich das Licht  
meines Gesalbten,  
seine Feinde kleid' ich in Schmach, doch auf ihm seine Krone  
soll strahlen.«

Reichliche, gesegnete Ernte, heilspendende, immer das »Rechte« tuende (vergl. V. 9) Priester, die somit das göttliche Heil, über das die Frommen immer werden jubeln können, vermitteln, ein kräftiger, glücklicher König aus dem nie erlöschenden Samen Davids, Sieg über alle Feinde, Schande den Gegnern, Glanz und Ruhm dem Gesalbten — das ist der Inhalt der göttlichen Verheißung. Eigentlich ein Königsorakel; eben dadurch aber zugleich ein Orakel an das Volk, das im Schatten des gesegneten Königs ruht (vgl. Thr. 4, 20) und in seinem Segen gesegnet wird, — denn Segen ist nie Besitz eines Einzelnen, er ist der gemeinsame Besitz der Sippe, des »Hauses«, von dem jeder Einzelne seinen Teil hat, den größten Teil aber der »Hausvater«, der Träger des Bundes, der Stamm des Baumes, der den Segen allen Zweigen und Ästen zufließen läßt. Darum haben wir dies Orakel hier als Voraussetzung all der folgenden Festorakel behandelt.

\*

<sup>1</sup> Das Wohnen des das Volk inkorporierenden Königs auf Sion ist somit eine Bürgschaft dafür, daß der Segen dem Volke zu Teil werden wird, ein Zug, der für das Verständnis von Ps. 122, 5 von Bedeutung ist.

<sup>2</sup> Sions.

Ein kultisches Orakel derselben Art wie Ps. 132, 11—18 ist wohl die in **Ps. 89, 20—38** hineingelegte Prophetie.

Inhaltlich ist der Psalm ein öffentliches Klagelied, in dem aber der König als Vertreter des Volkes auftritt. Es wird darüber geklagt, daß Jahwā seinen Gesalbten verworfen und mit ihm in Zorn gehandelt, den Bund mit ihm gebrochen, seine Krone in den Staub getreten habe; er habe alle seine<sup>1</sup> Festungen und Städte zerstört, d. h. er hat es den Feinden erlaubt und ermöglicht sie zu zerstören; jetzt liegt er, der König und das von ihm vertretene Volk allen Plünderern offen; er sei im Kampf geschlagen worden, sein Thron sei schon, wie es übertreibend heißt, zu Boden geworfen, der Herrscherstab sei ihm genommen; Jahwā habe ihn mit Unehre und Schande überhäuft und dadurch »die Tage seiner Jugend verkürzt«; wie der von Schmach getroffene überhaupt im alten Orient, so fühlt er sich durch die »Beschämung« der Niederlage und das darin liegende Für-ungerecht-erklärt-werden als dem Tode nahe gekommen. Der König, der Gesalbte, klagt somit hier darüber, daß Israel und damit auch er selbst von den Feinden überrannt worden ist und eine schwere Niederlage im Kriege erlitten hat<sup>2</sup>. — Als Motive für die Bitte um Hilfe in dieser Not werden nun erstens die früheren Machttaten Jahwā's bei der Schöpfung

<sup>1</sup> Wie man den Umstand, daß die Städte und Festungen „seine“, d. h. des Gesalbten Städte genannt werden, als einen Beweis dafür, daß der Gesalbte ohne Weiteres mit dem Volke identisch sei, hat auffassen können, ist mir einfach unbegreiflich. Welcher Monarch spricht nicht von „seinen“ Truppen und Städten!

<sup>2</sup> Die Versuche, den Psalm als nachexilisch zu erklären (Smend, Stade, Baethgen, Wellhausen, Buhl, Kittel u. a.), sind völlig verfehlt. Der Psalm setzt nicht den Fall des Königtums, sondern eine schwere Niederlage desselben samt des Volkes voraus; der König tritt vielmehr als Subjekt des Gebets auf. „Der Gesalbte“ bedeutet nicht das Volk, sondern wie immer den König; das aus V. 41 f. genommene Argument ist hinfällig, s. oben Anm. 1; richtig ist aber, daß die Sache des Königs und die Sache des Volkes als identisch aufgefaßt werden; das werden sie aber immer im alten Orient, besonders in Krieg, Not und Gefahr. Dasselbe gilt dem Parallelismus „ich“ und „deine Knechte“ V. 51; es beweist nicht mehr, als daß die Israeliten und der König sich in derselben schlimmen Lage befinden und gemeinsame Interessen haben. Falsch ist auch die Voraussetzung, die man aus Jes. 55 gewinnen will, daß „in späterer Zeit“ die Verheißenungen an David auf das Volk als Erben übertragen wurden; in Jes. 55, 3 f. ist von einer Erneuerung des Bundes mit David die Rede; eine Wiedererrichtung des davidischen Hauses wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt, siehe Mowinckel, Der Knecht Jahwā's, NTT 1921, Beiheft, S. 35.

und das daraus geschöpfte, nie zu Schanden gewordene Vertrauen des Volkes auf den gerechten und getreuen Gott, der bisher der Schirmer der Gesalbten, der Könige Israels gewesen, erwähnt (V. 7—19), zweitens erinnert der Betende Jawhā an seinen Bund mit seinem Gesalbten David und an die darin eingeschlossenen Verheißungen an alle spätere Könige vom Hause Davids V. 20—38. Hier wird nun die Verheißung zitiert, die Jahwā einmal durch prophetische Offenbarung dem Hause Davids gegeben haben soll.

Dies Orakel zeigt nun eine weitgehende Übereinstimmung mit der Verheißung in Ps. 132, 11 ff. Auch darin stimmt es mit dieser überein, daß es nicht als eine Verheißung an David als isoliertes Individuum — isolierte Individuen gab es nach israelitischer Auffassung überhaupt nicht — sondern an den König David, wie er in seinem Hause, in seinem Samen, den königlichen Nachfolgern auf dem Thron, noch immer weiter lebt und nach der Verheißung ewig leben soll<sup>1</sup>. Das spricht eben dafür, daß das Orakel nicht eine Verheißung ist, die tatsächlich dem geschichtlichen David gegeben geworden ist — eine Annahme, die an sich nicht unmöglich wäre, denn warum sollte ein solches Orakel nicht im Tempelarchiv aufbewahrt und von einem späteren Dichter aufgenommen worden sein können? — sondern daß es eine Verheißung ist, die dem in dem jeweilig regierenden König weiterlebenden David gilt.

Gewöhnlich gilt nun das Orakel als eine vom Dichter oder einem späteren Interpolator (Duhm, Briggs, Gunkel, Balla u. a.) aus II Sam. 7 herausgesponnene poetische Fiktion. Der Wert, geschweige denn die Notwendigkeit dieser Annahme ist nicht einzusehen. In Anbetracht der formellen und inhaltlichen Übereinstimmung mit Ps. 132, 11 ff. ist die Annahme viel wahrscheinlicher, daß der Dichter hier ein kultisches, dem König als solchem geltendes, aus einer ähnlichen Liturgie wie Ps. 132 stammendes Orakel aufgenommen und in seinen Psalm eingesetzt hat.

Für diese Erklärung sprechen zwei Gründe. — Erstens die erwähnte Übereinstimmung mit Ps. 132. Die beiden Orakel stimmen darin überein, daß sie dem in dem jeweilig regierenden Könige lebenden David gelten, daß sie dem regierenden Hause ewigen Bestand, ewiges Glück und die ewige Gnade Gottes verheißen und diese Verheißung mit der Erwählung des Gott wohlgefälligen Stammvaters begründen, ferner darin daß sie ihm

<sup>1</sup> Insofern würde Buhl recht haben, wenn seine Worte, daß der Gesalbte „keine geschichtliche Gestalt, sondern ein von David repräsentierter Begriff“ (richtiger wäre: Realität) sei, sich nicht auf V. 39 ff., sondern auf V. 20 ff. bezügen; daraus folgt aber freilich nicht, daß jener „Begriff“ mit dem Volke schlechthin identisch sei.

und seinen Söhnen Sieg über die Feinde, Glück, Wohlergehen versprechen, daß sie aber das Versprechen davon abhängig machen, daß auch die Söhne wie der Vater den Bund Jahwā's bewahren und seine Satzungen halten. Nur insofern geht Ps. 89 über Ps. 132 hinaus, daß jener auch für den Fall, daß die Söhne sündigen und irre gehen, die Huld und die Barmherzigkeit Gottes verspricht: wenn das eintreffen sollte, so werde Jahwā sie gnädig züchtigen und sie dadurch zur Bekehrung bringen, nicht aber seine Gnade von ihnen nehmen. Eben dieser letzte Umstand spricht dafür, daß wir es hier nicht mit einem Orakel aus Davids Zeit zu tun haben — jene alte Zeit würde aus ihren Voraussetzungen heraus diesen Fall überhaupt nicht setzen können: entweder müssen die Söhne sich als »echte« Söhne des Vaters zeigen, oder sie ziehen das Geschlecht mit sich in ihren wohlverdienten Sturz. Wohl aber können wir es mit einem Kultorakel, und aller Wahrscheinlichkeit nach einem Jahresfestorakel wie Ps. 132, 11 ff., zu tun haben. Der Inhalt von Ps. 89, 20 ff. würde durchaus für eine derartige Gelegenheit passen, wie eben die Parallele in Ps. 132 zeigt.

Der zweite Grund, der für unsere Auffassung geltend gemacht werden kann, ist ein literarischer. Es spricht nämlich, wie viele neuere Exegeten gesehen haben, vieles dafür, daß der Psalm nicht uno tenore geschrieben worden ist. Zunächst ist das Wechseln des Metrums auffällig: V. 2—3 Doppelvierer, 4—5 Doppeldreier, 6—16 Doppelvierer, 17—46 Doppeldreier, 47—52 wahrscheinlich auch Doppeldreier. — Dazu kommt der für einen Klagepsalm sehr auffällige hymnische Eingang V. 2f. und der nicht weniger auffällige Platz der Verse 4 f. die mit 20 ff. zusammenzuhängen scheinen. Die Erklärungsversuche dieser Eigentümlichkeiten sind aber weniger befriedigend. Irgendwelche Erweiterungs- oder Interpolationshypthesen befriedigen nicht. Denn inhaltlich ist der Psalm trotz allem einheitlich und wohl abgerundet (siehe oben). Daß frühere Machttaten und Verheißenungen Gottes als Motive der Erhörung verwendet werden, hat an sich nichts Befremdendes. Wohl aber ist die breite Ausführung dieser Motive auffällig. Sie spricht eben dafür, daß der Dichter eigentlich nicht als Dichter in unserem Sinne des Wortes, sondern als Kompilator, als Redaktor einer kultischen Liturgie zu betrachten ist, und daß er die beiden Motive aus älteren Dichtungen übernommen hat. Besonders erscheint es als eine einleuchtende Annahme, daß das in Doppelvierern geschriebene hymnische Stück V. 6 ff. nebst der ebenfalls hymnischen, für einen Klagepsalm weniger passenden Einleitung V. 2—3 aus einem älteren, die Schöpfungswunder Jahwā's besingendem Hymnus übernommen ist. Der Schöpfungshymnus 6 ff. geht nun, wie wir sahen, gegen Ende in eine Seligpreisung des Volkes, dessen Gott Jahwā ist, über und spricht das Vertrauen auf Jahwā als Hüter

Israels und im besonderen des Gesalbten aus. Und eben hier setzt nun das Doppeldreiermetrum mit V. 17 ein. Das unvermittelte und beziehungslose »damals« äz kann nicht die ursprüngliche Fortsetzung des Schöpfungshymnus sein. V. 20 a sieht in der Tat wie ein Flickvers aus. In irgend einem ursprünglichen Zusammenhang mit dem Orakel 20 ff. muß auch das isolierte Stück V. 4 f. gestanden haben. Auf die aktuelle Situation des Klagepsalms beziehen sich eigentlich nur V. 39—52. — Demnach liegt es am nächsten, die Entstehung des Psalms folgendermaßen zu denken. Der Dichter wollte einen Klagepsalm im Namen des Königs für eine Bußfeier gelegentlich einer militärischen Niederlage komponieren. Er wollte als Hintergrund der Klage die früheren schönen Erfahrungen und die Verheißungen Jahwā's aufstellen, um dadurch die Bitte um Hilfe eindrucksvoll motivieren zu können. Da hat er im Psalmenschatz des Tempels Umschau gehalten und sich einige Bausteine für die Komposition erwählt, nämlich einen Hymnus auf Jahwā als den Schöpfergott und den jetzt seinen Thron besteigenden König Israels (siehe *t'ru'ā* V. 16, das sich auf den »Königshuldigungsjubel« am Thronbesteigungsfeste, vgl. Num. 23, 21, bezieht, vgl. Ps.St. II, S. 43) und ein (Neujahrsfest)orakel an das Königshaus. Den Anfang der Komposition mußte der Anfang des Schöpfungshymnus — in Doppelvierern — bilden. Um den Übergang von der Schöpfung zu den früheren Verheißungen an den König zu vermitteln, schrieb er V. 17—19, die dem Vertrauen des Volkes und des Königs auf Jahwā Ausdruck gaben, diesmal aber unwillkürlich das ihm geläufigere Dreiermetrum benutzend. Um den folgenden Absatz: die früheren Verheißungen, vorzubereiten, versetzte er ein paar Verse aus dem Orakel, V. 4 f., in den Anfang des hymnischen Teils. — Dann schrieb er als direkten Übergang zum zweiten Teil V. 20 a, einen etwas hinkenden Doppeldreier, und setzte nun mit dem Orakel in Doppel dreiern V. 20 b—38 fort. Anschließend daran schrieb er von sich aus die Klage über die jämmerlichen Zustände der Gegenwart V. 39—46, ebenfalls in Doppel dreiern. Auch das letzte Stück, die Bitte mit Klagemotiven, die sich auf die gegenwärtige Situation bezieht, hat er selbst geschrieben; hier sind aber die Doppeldreier etwas hinkend und wechseln mit Siebenern, was aber vielleicht späteren Textüberfüllungen zuzuschreiben ist<sup>1</sup>.

Wenn diese Auffassung der Komposition des Psalms richtig ist, so hat

<sup>1</sup> Das *lānāyah* V. 47 kann entbehrt werden und ist vielleicht aus Ps. 74, 1 vgl. 79, 5, hineingekommen. *kāl* V. 48 ist mit Hieron zu streichen; *b'ne ādām* bildet häufiger einen Versfuß. In V. 50 kann *"dōnai* gestrichen werden, ebenso in V. 51; statt *kāl-rabbīm* V. 51 ist etwa *k'limmap* zu lesen; *b'ḥiqqī* ist falsche Glosse. In V. 51 sind die beiden *"šār'* überflüssig.

das Orakel zu den Vorlagen des Dichters gehört; dadurch gewinnt unsere Annahme, daß es aus einer Liturgie von der Art von Ps. 132 herstammt, an Wahrscheinlichkeit.

\*

Wie Kult überhaupt ein Akt der Bundesstiftung und -Erinnerung ist, so bedeutet auch das große Hauptfest des Jahres, das Thronbesteigungs-fest, eine Wiederholung des Bundes zwischen Gott und Volk<sup>1</sup>.

Dieser Gedanke der Bundeserneuerung ist in Ps. 132 die Voraussetzung. Der göttliche Segen wird dem Volke auf Grund des mit David geschlossenen Bundes versprochen; dieser Bund mit »David« wird heute mit seinem »Sohne«, dem regierenden König als dem natürlichen Vertreter des Volkes (vgl. II Kg. 23, 3) geschlossen.

Dieser Bund mit David ist selbst eine Wiederholung des Sinaibundes. So sehen wir denn in anderen zum Thronbesteigungs-feste gehörigen Psalmen, daß die Erneuerung des Bundes auf die Exodus und den Sinaibund zurückführt wird. So in den Parallelen **Ps. 81** und **95**.

Auch diese beiden Psalmen haben wir in Psalmenstudien II, I Teil, Kap. III 1 behandelt. Sie sind allem Anscheine nach im Tempel, nach dem Aufzug, zur Aufführung gekommen. Beide zerfallen in zwei Teile: Einleitungshymnus und Prophetie. Der Hymnus preist den jetzt im Tempel thronenden Gott, der wieder bei seinem Volke weilt, den König, der gekommen, den Schöpfer, der wieder einmal geschaffen, den Heilsgott, der wieder zum Heil gekommen, seine Herde treu und gerecht zu weiden.

Ein Bund ist aber eine zweiseitige Sache. Wie am Sinai, so hat auch jetzt Jahwā Forderungen an sein Volk, auf Grund deren der Bund geschlossen werden muß. Das ist es, was er in dieser Stunde seinem Volke durch einen Propheten sagen läßt.

Wir dürfen uns denken, daß eine kurze andachtsvolle Pause eintrat, als der einleitende Hymnus zu Ende war. Ein Augenblick der gespannten feierlichen Erwartung. Vielleicht kniet eben das Volk anbetend vor dem Thron seines Gottes (Ps. 95, 6). Dann wird aber plötzlich eine Stimme hörbar. Eine Gestalt wird vor den Augen der Gemeinde sichtbar. Wie versunken steht sie, jedoch gespannt, wie auf Stimmen horchend, die aus der Ferne ihr Ohr erreichen:

Ich höre eine Stimme, die ich nicht kenne.

Was wird der Geheimnisvolle wohl gehört haben, das die Anderen nicht hören können? Plötzlich weiß er es aber. Die unbekannte Stimme wird zu

<sup>1</sup> Siehe Psalmenstudien II, I Teil, Kap. III 1, S. 150 ff.

deutlichen Worten; diese formen sich zu Sätzen — und nun teilt er dem Volke mit, was er gehört hat. Und schon nach den ersten Worten: »Ich nahm von deinem Rücken die Bürde,« weiß das Volk, wer spricht. Der Redner ist ein inspirierter Kultprophet Jahwā's; durch ihn redet Jahwā selbst zu seinem Volke und legt ihm seine Forderungen dar. Jahwā offenbart sich durch ihn. Daher fängt er mit der Selbstvorstellung an: ich bin derselbe Gott, der dich aus Ägypten befreit, der sich am Sinai offenbart hat:

Ich nahm von deinem<sup>1</sup> Rücken die Bürde, des Lastkorbs  
wurden ledig deine<sup>1</sup> Hände;  
als du riefst in der Not, ich hörte dich, aus Donnerwolkenhülle  
dich erhörend.

Nun soll wie damals der Bund geschlossen werden; dieselbe Grundforderung wie damals stellt Gott auch heute auf:

Merk auf, mein Volk, ich will dich weisen, o Israel, höre auf mich,  
keinen anderen Gott sollst du haben und beug' dich nicht  
fremden Göttern!

Und wie damals am Sinai, so hören wir auch jetzt den Namen des einen Gottes, den Israel verehren soll; ich bin es, der ich dich damals meine Wunder schauen ließ und schauen lassen wollte:

Ich bin Jahwā, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat;  
am Haderwasser prüfte ich dich<sup>2</sup>: »Tu auf deinen Mund  
meinen Gaben!«

Schon in der Aufforderung zum Aufhorchen war es leise angedeutet, daß Israel während der vergangenen Zeiten sich manchmal nicht hatte weisen lassen wollen. Und nun erinnert Jahwā an all die Widerspenstigkeit, die Israel schon in der Wüste, als Jahwā zum ersten Male mit ihm seinen Bund geschlossen hatte, gezeigt hat. Der Bund wurde damals durch Israels Sünde und Unfolgsamkeit gebrochen:

Doch hörte mein Volk nicht auf mich, nein, Israel war mir nicht folksam;  
da gab ich die Verstockten preis, sie folgten dem eigenen Sinne.

Indirekt liegt hierin, daß es seitdem schon oft so gegangen ist; oft hat Jahwā gnädig den Bund erneuert, und jedes Mal hat ihn Israel gebrochen. In diesem Gedanken liegt eben die Theodizee Jahwā's, den hochgespannten Erwartungen des Festes gegenüber; die Sünde des Volkes — oder gewisser Individuen im Volke — ist der Grund, warum »die Königs-

<sup>1</sup> Lies *śichm'chā* und *kappāchā* V. 7, siehe V. 8.

<sup>2</sup> Versetze mit Duhm V. 8 b vor 11 b.

herrschaft Jahwā's« sich nicht im Laufe des vergangenen Jahres hat voll auswirken können. — Wie wird es wohl diesmal gehen? Soll nicht diesmal das letzte sein? Soll auch jetzt nicht ein dauernden Bund geschlossen werden können? O, wenn es doch geschähe! Dann wäre für Israel die Zeit des Heils, des ewigen Glückes gekommen! Denn Er, der ihm seinen Bund und seine Huld darbietet, ist ja Jahwā, der Einzige, der Mächtige, der Huldreiche, der Spender alles Segens. Daher mahnt er jetzt eindringend:

O daß doch mein Volk auf mich hörte, daß Israel wollt'  
gehn auf meinem Wege,  
Bald beugte ich dann seine Feinde und streckte wider sie meine Hand.

Heute darf aber Jahwā hoffen, ein gehorsames Volk zu finden. Und daher geht der Wunsch in die zuversichtliche Form der Verheifung über:

Jahwā's Feinde sollen ihm schmeicheln, ihre Fronzeit soll ewig dauern;  
ihn<sup>1</sup> 'sättige' ich mit der Kraft des Weizens und speis' ihn  
aus dem Felsen mit Honig!

Daß wir es hier nicht mit einer freien Inspiration des Augenblickes, die sozusagen außerhalb des liturgischen Programmes fällt, sondern mit einem regelmäßigen, »agendarisch gebundenen«, nur in der Form die freie Inspiration nachahmenden Stück eines regelmäßigen Festgottesdienstes zu tun haben, geht daraus hervor, daß wir genau denselben liturgischen Aufriß, denselben Gedanken, dieselbe Gliederung, z. T. dieselben Ausdrücke, nur etwas kürzer formuliert, in **Ps. 95** haben. Es gehörte mit zur Festseite, daß diese oder ganz ähnliche Worte durch einen Propheten verkündet werden sollten.

\*

Der Glaube, daß der sich am Feste offenbarende Jahwā in einer Mahnrede das Volk an die früheren Treulosigkeiten erinnerte und zu Bundestreue und Gehorsam, zu Gottesfurcht und Gerechtigkeit mahnte, berührt sich nahe mit einem anderen Gedanken desselben Festes, dem Gerichtsgedanken (siehe unten zu Ps. 82). Die Mahnung ist ein Ins-Gericht gehen — wie denn überhaupt jedes Handeln, das auf die Aufrechterhaltung der richtigen Ordnung, auf die Wiederherstellung der inneren und äußeren, das Glück mit einschließenden »Gerechtigkeit« des Volkes oder eines Einzelnen zielt, ein »Richten« *mispät* ist<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> d. h. Israel.

<sup>2</sup> Vgl. Johs. Pedersen, *Israel I—II*, Köbenhavn 1920, S. 270—274.

Der Gerichtsgedanke ist mit besonderem Bezug auf die Völker forensisch ausgebildet worden; das ist ein Gedanke, der im Grunde nur eine besondere Ausbildung der Vorstellung von der Bestrafung der Feinde Jahwā's und Israels ist. — Mit diesem Gerichtsgedanken im Sinne vom Bestrafen, Züchtigen, ist nun auch die Vorstellung von der Ermahnung des Volkes durch Jahwā kombiniert worden. So finden wir denn auch in Verbindung mit dem Thronbesteigungsfeste den Gedanken, daß das Kommen, das Erscheinen Jahwā's in all seiner Herrlichkeit, ein »Gericht« *dīn* und zwar ein strafendes und reinigendes Gericht *tōchāḥap* ist — nicht nur über die Heiden, sondern auch über Israel (siehe Psalmenstudien II, I Teil, Kap. II 1 e). Hier haben viell. die späteren eschatologischen Gerichtsgedanken der großen Propheten mit hineingespielt (vergl. Psalmenstudien II, S. 72 ff., vgl. S. 156). So ist es dazu gekommen, daß die prophetische Mahnrede die Form einer Gerichts-, d. h. einer Schelten- und Mahnrede erhalten hat, und daß das Kommen Jahwā's in der Einleitung der Rede nicht wie ursprünglich als ein Kommen des Königs zur Thronbesteigung, sondern als ein Erscheinen des Richters zum Gericht geschildert wird.

Aus dieser Voraussetzung heraus ist **Ps. 50** zu verstehen.

Die Situation ist das Kommen Jahwā's, seine Erscheinung im Tempel zu Jerusalem, von wo aus sein Glanz und seine Herrlichkeit über die Erde erstrahlt. Deutlich genug verrät der Dichter, woher er seine Vorstellungen von der Situation der Theophanie hat. Seine Einleitung mutet an wie lauter Zitate aus den Thronbesteigungspsalmen. Jahwā erscheint auf »Sion, der Krone der Schönheit«, vgl. Ps. 48, 3; vor ihm frisst das Feuer, vgl. Ps. 97, 3; er ruft Himmel und Erde als Zeugen herbei, vgl. Ps. 97, 4 (die Welt als Zuschauer seiner Herrlichkeit); das Volk, das sich jetzt vor ihm versammeln und »gerichtet werden« soll, nennt er in Erinnerung an die Bundesschließung »diejenigen die mit mir einen Bund über Schlachtopfer schlossen«, und die Ausführung des an Himmel und Erde gerichteten Auftrages, das Volk vor das Gericht zu laden, berichtet er in folgenden Worten, die eine nicht sehr klare Umdeutung der auch im Thronbesteigungspsalm 67, 6 verwendeten Worte in Ps. 8, 2 sind:

Dann verkündete der Himmel seine Gerechtigkeit, daß Gott  
der Richter sei.

Deutlich wird aus allen diesen Anspielungen, daß der Dichter an das Erscheinen Jahwā's im Tempel zu Sion am Thronbesteigungsfeste zu neuer Bundesschließung mit dem Volk gedacht hat, und daß er seine Gerichtsszene als Äquivalent zu der Mahnung Jahwā's bei der Bundesschließung betrachtet haben will.

Dem Inhalte nach hat der Psalm ein ziemlich lehrhaftes Gepräge, weshalb auch Staerk<sup>1</sup> nicht ganz ohne Recht ihn unter den didaktischen Liedern angebracht hat. Das Thema der Belehrung bilden die Opfer.

Der Psalm ist nun nicht akultisch, geschweige denn antikultisch. Zwar verhält er sich recht reserviert dem Werte der Opfer gegenüber — Opfer ist aber nur eine Einzelheit des Kultes. Auch der Opferkult ist aber nach der Ansicht des Dichters notwendig und berechtigt, weil zu den Geboten Jahwā's gehörig (vgl. V. 16 b)<sup>2</sup> — hier zeigt sich die jüdische, wohl nach-exilische Auffassung des Dichters. Freilich, das beste Opfer ist der Lobgesang, bzw. der Betsalm, wenn man in Not ist, der Dankpsalm, wenn man gerettet worden (V. 15. 23). Neben dem Opfer kennt er aber etwas noch Wertvollereres, ohne das auch das Opfer wertlos ist, und dies Wertvollere sind die moralischen, den täglichen Lebenswandel betreffenden Gebote. Seine Ansicht über Moral und Opfer kann kurz dahin zusammengefaßt werden, daß man jene üben muß, ohne diese zu lassen (vgl. V. 8 — wenn die Opfer verwerflich wären, könnte er nicht Gott sagen lassen: Nicht wegen deiner Opfer — die du reichlich bringst — tadle ich dich). — Diese Auffassung der Opfer ist wohl von den großen Propheten beeinflußt. Es ist aber bedeutungsvoll, daß wir sie in einem Kulbpsalm, somit wohl auch unter dem Personal des Tempels vertreten finden; wie es wohl die Priester gewesen sind, die die Überschätzung des Opfers vertreten haben, so ist es das Selbstgefühl und das religiöse Werturteil der Sänger (und Dichter), die in dem Psalm das eigentliche und beste Opfer sehen<sup>3</sup>.

Seine Polemik gegen die Überschätzung des Opfers ist nun ziemlich vulgärrationalistisch, wenn er auch gelegentlich poetisch schwungvolle Ausdrücke seiner Gedanken gefunden hat. — Zwar hat Gott das Opfer geboten, und wegen dieses Gebotes braucht er dem Volke keine Rüge zu erteilen; es leistet eher übergenug an Opfer. Es vergißt dabei aber, daß Gott das Opfer gar nicht braucht — denn sein ist ja alles Getier des Feldes und des Waldes und der Hürde; er hungert übrigens nicht, er trinkt nicht das Blut der Böcke und ifst nicht das Fleisch der Farren. Die besten Opfer seien die Bitt- und Dankpsalmen.

<sup>1</sup> Die Schriften des AT, herausg. von Grefmann, Gunkel usw., III 1, Göttingen 1911.

<sup>2</sup> Die Gebote, die das Volk (streiche mit Duhm u. a. die schiefe Glosse 16 a) im Munde führt, sind eben die Opfergebote, mit deren Erfüllung es sich tröstet, während es die (eigentlichen und wichtigsten) Gebote hinter sich wirft.

<sup>3</sup> Daß Priester und Sänger einander eifersüchtig betrachteten, und daß die Sänger schließlich den priesterlichen Rang erhielten, wissen wir aus Josephus.

Diese Belehrung über Opfer, Gebet und Moral hat nun der Dichter in die Form der kultischen Offenbarung Jahwā's zum Gericht am Neujahrstag gekleidet — und wir sehen nicht ein, warum er nicht seinen Psalm für den kultischen Gebrauch bestimmt haben sollte.

An die Stelle der Mahnung vor der Bundesschließung hat er eine Schelten- und Mahnrede gesetzt, der er den Namen »Gericht« gibt. — Hier sehen wir nun aber leicht, daß der Gerichtsgedanke nur ziemlich unorganisch an die Stelle der Mahnung zur Bündestreue gestellt ist. Denn trotz der großartigen Einleitung und all den pompösen Vorbereitungen zu einer großen Gerichtsszene, kommt kein wirkliches Gericht, sondern eine Schelten- und Mahnrede, eine Belehrung über Wert und Unwert des Opfers, eine Mahnung zu Tugend und Reinheit — kurz, Jahwā erscheint und begnügt sich mit einer Rüge statt eines Gerichts.

Zwar redet Jahwā scharfe Worte gegen das Volk, das durch den Opferdienst beruhigt, sich gesetzestreu wähnt, »Jahwā's Gebote herzählt und sein Gesetz im Munde führt« und doch »seine Zucht hast und seine Worte hinter sich wirft«. Er wirft dem Volke vor, daß es Diebe und Ehebrecher in seiner Mitte duldet — »mit ihnen läuft und sich mit ihnen befreundet«, sagt er scharf; er macht es für die bösen (Zauber)-Worte<sup>1</sup>, die in seiner Mitte geredet werden, verantwortlich — »dein Mund ergeht sich in Bosheit, deine Zunge schlehet Lügenworte, du sprichst Schändliches gegen deinen Bruder und beschimpfest den Sohn deiner Mutter.« — Trotz der harten Worte bleibt es bei einer Rüge und einer Warnung, und wir hören nichts davon, daß Jahwā wirklich gegen die Bösewichte und Sünder einschreiten werde. Es wird dem Volke überlassen, Zucht im eigenen Hause zu üben und die Sünder aus seiner Mitte wegzuschaffen — sonst wird es ihm übel gehen; denn solches duldet Jahwā nicht und schweigt nicht dazu.

Wenn nun die ganze Rede mit einer Verheißung an den Gerechten endet — und als Beispiel der Gerechtigkeit wird das Singen des Dankopferspalms genannt V. 23, merkwürdig genug bei einem Dichter, der den Opferkult nicht besonders hoch schätzt; seine Frömmigkeit hat also trotz allem viel von der Kultusfrömmigkeit an sich —, so hat damit der Dichterprophet ganz in den alten Gedanken der Situation, den Bundesschließungsgedanken, eingelenkt. Er schließt ganz wie Ps. 81, und ursprünglich wohl auch Ps. 95, mit der bedingten Verheißung: »wer gerecht<sup>2</sup> ist — bezw.

<sup>1</sup> Zu der Bedeutung der „bösen Zunge“ und des „Lügenwortes“ siehe Psalmenstudien I, Kap. I 7 und II 6.

<sup>2</sup> Lies *wəpam dərāch*.

wenn ihr meine Gebote haltet Ps. 95 —, den werde ich mein Heil schauen lassen.« Der Bund wird trotz des »Gerichtes« geschlossen — natürlich unter der Voraussetzung, daß Israel das Gesetz Gottes halten werde.

Das Gericht ist also hier nicht so furchtbar ernst zu nehmen, wie man nach der pomposen Einleitung erwarten sollte. Von einem Gericht im Sinne eines Amos oder Jeremia ist keine Rede. Die Strafpredigt ist schließlich recht verheißungsvoll. Der Prophet spricht von einem Gericht; seine Gedanken bewegen sich jedoch in der Vorstellung der Erneuerung des Bundes und der bei dieser Gelegenheit üblichen göttlichen Mahnrede.

Sittlichen Ernst und Idealität hat der Dichter. Die Gebote sind zum Halten da — und zwar sollen alle Gottes Gebote gehalten werden, nicht nur die einfacheren, die äußerlichen. Vor allem ist es ihm um eine reine Gemeinde zu tun. Daß die Gemeinde die Freyler in ihrer Mitte duldet — »mit ihnen läuft und sich mit ihnen befreundet« —, ist ihm das große Ärgernis. Wenn das sich nicht ändert, so wird der Zorn Gottes erbamungslos emporflammen. — Er ist aber zugleich Optimist. Der sittliche Ernst macht ihn nicht zu einem Gerichtspropheten. Er glaubt, daß eine Mahnung den Zweck erreichen wird. Gott ist vor allem ein gnädiger Gott, der Gott des Heils. Und zum Heil kommt er ja, wenn er sich am Neujahrstag offenbart — trotz der Form der Gerichtsszene.

Prophetisch ist der Psalm sowohl seiner Form wie seinem Inhalte nach. Die Form ist die alte Form der Jahwarede. Inhaltlich verrät der Dichter das prophetische Selbstbewußtsein, insofern als es ihm sicher Wirklichkeit und keine Fiktion ist, wenn er Jahwā als Redner auftreten läßt; es sind seine ganz persönlichen, wenn auch keine originalen Gedanken, die er gibt, und von denen er überzeugt ist, daß sie gotteingegeben sind. Freilich dürfen wir dabei nicht vergessen, daß er für einen ganz bestimmten Platz in der Liturgie und in einem traditionell ganz bestimmten Sinne dichten wollte. Solche Gottesworte sollten bei dem Feste klingen; wer sie schön in einen Psalm zusammensetzen konnte, der war eben dadurch als ein Inspirierter Gottes erwiesen; in der Übereinstimmung seines Psalms mit der altheiligen Tradition lag schon seine Autorisation als Kultprophet, als inspirierter Tempelsänger.

Wenn aber der Psalm auch »prophetisch« ist, so bedeutet das nicht, daß er sich nur aus der Geisteswelt der sogenannten großen Gerichts- und Schriftpropheten erklären läßt. In der Hauptsache stammt er aus den Vorstellungsformen und Gedanken einer kultischen Situation. Auch in der Beurteilung des Opfers unterscheidet er sich deutlich von einem Amos oder Jesaja oder Micha. Diese verwerfen die äußeren Kulthandlungen überhaupt, so wie sie damals geübt wurden, »das Geplärre der Lieder« nicht

weniger als die rauchenden Opfer (Jes. 1, 10—17; Am. 5, 21—23). Unser Dichter findet dagegen die kultischen Lieder (und wohl auch die dazu gehörigen Riten) schön und gottwohlgefällig, die Opfer zwar notwendig, weil geboten, an Wert jedoch den Liedern nicht vollgleich. Insofern steht unser Psalm auf demselben Standpunkt wie Ps. 40; 51; 69. Mag sein, daß hier Einfluß der »prophetischen«, d. h. amosischen usw. Predigt vorliegt; die Frömmigkeit dieser Psalmen ist trotzdem Tempelfrömmigkeit, Kultfrömmigkeit; und so verbietet nichts die Annahme, daß Ps. 50 in den Kreisen der Tempelsänger und zu kultischem Gebrauch gedichtet worden ist.

\*

Eine gewisse Ähnlichkeit mit Ps. 50 bezüglich der Einteilung und der Komposition hat **Ps. 82**. Wie jener, so fängt auch dieser mit einer Einleitung an, die das Erscheinen, die Theophanie Jahwā's schildert, hier jedoch eigentlich nur die Tatsache konstatierend (V. 1):

Im Rat der Götter steht Gott (schon) da,  
im Kreis der Göttlichen richtet [Jahwā]<sup>1</sup>.

Dann folgen die Worte, die er bei seinem Erscheinen geredet hat, auch diese, wie in Ps. 50, als Worte des Gerichts aufgefaßt. Der Unterschied von Ps. 50 besteht erstens darin, daß hier Israel, in Ps. 82 dagegen die Götter der Welt die Objekte des Gerichts sind, und zweitens darin, daß das Gericht hier in vollem Ernst gemeint ist und in der Verkündigung des Todesurteils der Götter gipfelt. Das forensisch gedachte Gericht ist hier nicht als Verschärfung einer Mahnrede und Rüge gelegentlich der Bundeseschließung, sondern als spezifisch israelitische Auffassungsform der hilfreichen und den Bund und die moralische Ordnung der Welt (*ṣädäq*) aufrechterhaltenden Tätigkeit Gottes aufgefaßt, die sich auch in Bekämpfung und »Bestrafung« und Vernichtung der dem Bunde und dem Bundesvolke und dem »Recht« desselben feindlichen Mächte äußert. »Retten« (»Helfen«) und »Richten« sind dem israelitischen Denken synonyme Begriffe; indem Jahwā seinem Volke hilft und es rettet (Heil bringt), »richtet« er sowohl sein Volk als dessen Feinde. Wenn die Aufmerksamkeit auf den letzten Punkt: das (strafende und vernichtende) Richten der Feinde, gerichtet wird und der Gedanke in den so naheliegenden forensischen Anschauungsformen ausgeführt wird, so entsteht daraus, sobald man an eine besondere, sich

<sup>1</sup> Das Orakel besteht aus Doppeldreieren, je zwei zu Strophen verbunden. Das Schlußgebet V. 8 ein Doppelvierer, was auch in der Einleitung V. 1 beabsichtigt sein dürfte.

unter besonderen Umständen vollziehende Tat Jahwā's, wie das heilbringende Erscheinen des Gottes zur Thronbesteigung und Königsherrschaft und Besiegung der Feinde, denkt, der »Gerichtsmythus« im eigentlichen forensischen Sinne. Diesen Ursprung des Gerichtsmythus und die Verbindung desselben mit dem Thronbesteigungsfeste haben wir in Psalmenstudien II, I Teil, Kap. II, S. 65–74 analysiert.

Wir haben dort auch den Inhalt des Ps 82 betrachtet und seine Zugehörigkeit zu dem genannten Feste festgestellt. Wir verweisen auf unsere dort gegebene Behandlung. — Hier sei nur erwähnt, daß der Psalm augenscheinlich als eine zum festen Ritual des Festes gehörige prophetische, in der Form der prophetischen Schelten- und Drohrede mit Strafverkündigung gehaltene, durch den Mund eines Kultdieners vermittelte Verheißung aufzufassen ist. Inhalt der Verheißung ist die sich jetzt bei der Thronbesteigung des Gottes im himmlischen Rat vollziehende Verurteilung der kosmischen Mächte, die dem »Recht« und »Heil« und Glück Israels im Wege stehen, der im Judentum dethronisierten Götter der Heidenvölker. Diese Götter haben in dieser Form des Gerichtsmythus die Rolle der chaotischen Mächte, »der Helfer Rahabs« im Schöpfungsmythus übernommen (vergl. Vers 5): sie sind die Zerstörer der Ordnung des Kosmos geworden; wie einmal die Urmeedrachen gegen die Welt losstürmten und damit drohten, aus dem Kosmos wieder ein Chaos zu machen — eine »Historifizierung« des Chaos-Schöpfungsmythus, die sowohl in Babylonien als in Israel bekannt war und in und mit der Vorstellung der Wiederholung der Heilstatsachen im Kulte gegeben ist —, so haben jetzt die »Götter« durch ihr ungerechtes Regiment (»falsches Richten«) wieder die Säulen der Erde zum Wanken gebracht. In und mit der Thronbesteigung Jahwā's, der Besitzergreifung aller Länder und Völker der Erde (V. 8), vollzieht sich aber im himmlischen Rat das Gerichtsverfahren und die Verurteilung dieser Mächte; wir würden etwa sagen, daß die Götter »ideell« und »im Prinzip« schon gerichtet sind. Für die festfeiernde Gemeinde enthält somit das Orakel dieses Psalms eine tröstliche und erhabende Zusage Gottes: gerichtet sind schon die Götter; und der Glaube der Gemeinde setzt hinzu: die heilsamen Wirkungen dieses Gerichts werden wir, die Gerechten, das Volk Jahwā's, im Laufe des jetzt anhebenden Jahres erfahren. Daher schließt auch der Psalm mit einer Bitte: Jahwā, der jetzt die Völker in Besitz genommen hat, möge sich erheben und (fortan) die Erde »richten«, d. h. durch tatkräftiges Regiment das Urteil vollstrecken, die Ordnung wiederherstellen, das Recht »errichten«, Israels Recht behaupten.

Das Gericht über Israels Feinde behandelt auch das Orakel in **Ps. 75**. Die Feinde sind aber hier nicht die Götter, sondern die heidnischen Völker. Sowohl die geschichtlich-politischen Verhältnisse in Kana'an—Syrien als die immer mehr steigende Exklusivität der israelitischen Religion haben es dazu gebracht, daß die Nachbarvölker Israels fast immer als Feinde in Betracht kommen. Israel lebt in einer Welt von Feinden. Die Völker schlechthin, die Völkerwelt schlechthin sind Israel feind. Schutz gegen diese, Sieg über diese (*gesùð*) wird eine der ersten Forderungen an die Religion, an Jahwā. Wir haben in Psalmenstudien II gesehen, daß neben dem Chaoskampfmythus der »Völkerkampfmythus« als der Festmythus des Thronbesteigungsfestes steht. Die Voraussetzung des Kommens Jahwā's zur Königsherrschaft ist, daß die empirische Welt wieder ein Völkerchaos geworden ist, in dem die heidnischen Mächte den gerechten Menschen, dem Volke Israels, den Garaus machen wollen, wie einst die Chaosdrachen, das Urmeer, als sie die Ordnung des Kosmos bedrohten. Den Grund seiner Königsherrschaft legt Jahwā dadurch, daß er aus diesem Chaos wieder einen Kosmos gestaltet, wieder die sittliche Ordnung *sädäq* errichtet, indem er die heidnischen Völker, die schon Jerusalem angegriffen haben, bzw. ähnliches planen (Ps. 46; 48; 76), besiegt und vernichtet, oder wie es im Gerichtsmythus heißt: verurteilt — denn Völkerkampfmythus und Gerichtsmythus sind nur zwei Formen derselben Erwartung und wurzeln beide in denselben kultischen Erlebnissen und Wirklichkeiten. — Daß diese Verurteilung und Bestrafung jetzt stattfinden solle, ist das Thema der Verheißung in Ps. 75.

Der Psalm fängt wie Ps. 81 und 95 mit einem kurzen Dankhymnus an. Die Voraussetzung ist, daß Jahwā jetzt gekommen ist — vgl. den inhaltlich mit Ps. 75 verwandten Ps. 76, V. 2—4. In Bälde darf daher die Gemeinde die den Grund seiner dauernden Königsherrschaft legende große Heilstätte erwarten. Im voraus singt sie ihm dafür den Dankhymnus:

Wir danken dir Gott, ja wir danken dir —  
‘die deinen Namen bekennen’<sup>1</sup> erzählen deine Wunder.

Und wie in Ps. 81 und 95 tritt dann der Kultprophet hervor und verkündet in geheimnisvollen, andeutenden Worten die große bevorstehende — oder vielleicht eher: sich sofort vollziehende — Wundertat Gottes; durch seinen Mund spricht Jahwā selber:

»Wenn ich mir auch Zeit dazu nehme, so richte ich doch gerecht;  
mag wanken die Erde und ihre Bewohner — ich stell’ ihre Pfeiler fest.

<sup>1</sup> Lies *qōr'ē b'šim'chā*, BHK.

Ich sag' zu den Rasenden: Rast nicht! zu den Frevlern:  
 Hebt nicht das Horn!  
 erhebt nicht gen droben euer Horn, nicht redet Vermefß'nes  
 gegen 'den Fels'! <sup>1</sup>

Der Zusammenhang der Frevler und Toren mit den »Göttern« in Ps. 82 und den Chaosungeheuern im Tiamatkampfmythus schimmert noch in V. 4 hindurch: durch ihr rasendes und vermessenes Treiben haben die feindlichen Mächte aus dem Kosmos beinahe oder fast ganz ein Chaos gemacht, die Pfeiler der Erde ins Wanken versetzt. Schon lange haben die Gerechten auf die Wendung des Schicksals gewartet. Jetzt aber kommt Jahwā, das gerechte Gericht zu halten. Er setzt dem Rasen der Toren und den frechen Worten der Frevler ein Ende; denn wer kann gegen den Fels anrennen und ohne gebrochene Schädel davonkommen?

Diese geheimnisvollen Worte des Orakels werden im Folgenden von dem Propheten näher beleuchtet; unmerklich geht die Rede Jahwā's in eine Rede des Propheten über. Jetzt kommt die Wendung, denn Jahwā hat schon das Regiment ergriffen; keine anderen Mächte der Welt, weder Menschen noch Götter, können überhaupt etwas tun; nur Jahwā gebührt das »Richten«, das Weltregiment im Vollsinne des Wortes:

Denn nicht vom Osten oder Westen, nicht von der Steppe,  
 noch 'vom Gebirge' <sup>2</sup> —  
 Gott ist es, der »richtet«; er demütigt den und jenen erhöht er.

Und er wird auch jetzt das Regiment in die Hände nehmen, und dann weiß schon Israel, wie die nächste Zukunft sich gestalten wird:

Denn einen Kelch hält Jahwā, voll schäumenden Weins,  
 voll berauschenden Mischtranks,  
 und er schenkt dem einen [nach dem andern], bis zur Hefe  
 müssen sie schlürfen. <sup>3</sup>

Der Prophet darf alle Einzelheiten des Mythus als bekannt voraussetzen. Wer die Feinde, die *rēšā'îm* hier sind, braucht er nicht zu sagen; aus den prophetischen Anwendungen wissen wir aber, daß wir hier eine Form des Gerichtsmythus vor uns haben, daß die Feinde die heidnischen Völker der Erde sind (Jer. 25, 15 ff.), und daß die Vorstellung von dem Giftbecher als der Strafe der zum Tode Verurteilten im Hintergrunde liegt. Vor den Augen des Propheten — und im Glauben der ganzen lausgenden Gemeinde — steht Jahwā schon mit dem Giftbecher in der Hand und schenkt daraus dem einen nach dem anderen der feindlichen Völker. —

<sup>1</sup> Lies *bassūr*, BHK nach LXX.

<sup>2</sup> Lies *āmēhārīm*, BHK.

<sup>3</sup> Die vier letzten Worte in V. 9 sind Glosse.

Jahwā ist gekommen, der Becher ist schon in seiner Hand — drum jubelt die Gemeinde und singt ihm schon jetzt das Danklied. Und wie das Orakel durch einen Hymnus eingeleitet wurde, so fällt jetzt, als der Prophet verstummt, der Chor der Gemeinde — der Gerechten V. 11 — wieder ein mit einem triumphierenden, von dem Hochgefühl der göttlichen, in der Gemeinde schon wirkenden Kraft getragenen Hymnus, der die Gewissheit des künftigen Sieges und Überlegenheit ausdrückt:

Ich aber will immerdar 'jubeln' und singen dem Gotte Jakobs;  
der Frevler Hörner zerschlag' ich — hoch raget das Horn  
des Gerechten!

Warum dieser Psalm »eschatologisch« im üblichen Sinne sein und nicht seinen Platz im Kulte gehabt haben sollte, ist schlechterdings nicht einzusehen. — Man braucht natürlich nicht anzunehmen, daß alle die hier behandelten Gerichtsorakel immer und neben einander bei dem Thronbesteigungsfeste vorgetragen worden sind; in der Wahl des Orakelpsalms des Tages mag eine gewisse Freiheit gewaltet haben. Es ist wohl überhaupt unwahrscheinlich, daß alle die von uns in Psalmenstudien II als zum Thronbesteigungsfeste gehörigen Psalmen behandelt worden sind, jemals zur selben Zeit beim Feste vorgetragen worden sind; verschiedene Zeiten mögen verschiedene Formen des Mythus und dementsprechend verschiedene Psalmen bevorzugt und hervorgebracht haben. — Was nun Ps. 75 betrifft, so halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß er nur seiner Idée und dem Ursprung des in ihm vorliegenden Mythus nach zum Thronbesteigungsfeste, seiner kultischen Bestimmung und Verwendung nach aber zu irgend einem anderen kasuellen Feste gehört habe. D. h. ich halte es für möglich, daß der Psalm ganz bestimmte geschichtliche Feinde im Auge hat und für einen Bettag vor irgend einem Kriege gedichtet ist. Wenn dem so sein sollte, dann wäre hier eine Form des Thronbesteigungsmythus auf eine geschichtliche Situation übertragen worden; das Orakel würde dann darauf hinausgehen, dem Volke das königliche und richterliche Erscheinen Jahwā's als Bürgschaft des Sieges im bevorstehenden Kriege zu verheißen. Vgl. Ps. 60. — Auch in diesem Falle wäre der Psalm kultisch zu deuten und ohne Berücksichtigung des Thronbesteigungsfestes- und -Mythus nicht verständlich.

\*

Wie wir in Psalmenstudien II gesehen haben, spielt der Gedanke an Jerusalem—Sion als Gottesstadt und Welthauptstadt eine hervortretende Rolle. In einer Form des Thronbesteigungsmythus, dem »Völkerkampf-mythus«, wurde erzählt, daß Jahwā dadurch die Grundlage seiner Königs-

herrschaft gelegt und dadurch sich als König und Weltherrlicher erwiesen habe, daß er im letzten Augenblicke erschienen sei und seine von den vereinigten Königen und Völkern hart bedrängte Stadt gerettet habe. Seitdem ist Sion fortan die unantastbare Gottesstadt, der »Götterberg im äußersten Norden«, die Wohnung Jahwā's, in dessen Palästen der Großkönig als Schirmherr wohnt (Ps. 46; 48; 76)<sup>1</sup>. Gelegentlich werden hier die Jahwähymnen zu Sionshymnen: der Gott wird durch die Lobpreisung seiner herrlichen Stadt besungen. — Dieser Ruhm Sions wird nun am Feste auch in der Form eines Jahwörakels verkündet, in **Ps. 87**. Auch diesen Psalm haben wir dort besprochen<sup>2</sup>. Er nimmt deutlich auf das Fest mit der Prozession der tanzenden und singenden Festteilnehmer Bezug (V. 7). Sein Thema ist: Sion als Weltmetropole, als das »geistige« Haupt der gesamten Welt, und er zeichnet sich durch seinen von jeglichem Fanatismus und Exklusivität freien Universalismus aus; alle Nationen der Welt sollen von jetzt an zu den Verehrern Jahwā's gerechnet werden. Gewöhnlich heißt es in diesen Thronbesteigungsfestliedern: von jetzt an ist Jahwā und mit ihm Israel Herr und Gebieter und Zwingherr der erschrockenen, geknechteten, fast vernichteten Völker (Ps. 46; 75; 76; 149). Hier heißt es aber: Von jetzt an werden alle Völker Sion »Mutter« nennen; alle Nationen werden jetzt zu gläubigen und begeisterten Jahwaverehrern werden. — Diesen religiösen Gedanken läßt der Dichter Jahwā durch ein feierliches Orakel verkünden:

- 6a Jahwā schlägt nach im Buch der Nationen:  
 4 »Ich nenne als<sup>3</sup> meine Verehrer Rahab und Babel;  
     dort ist Äthiopien, Tyrus und Philistäa —  
     der eine ist dort geboren, 6b der andere dort.  
 5a [Als Mutter] wird aber (nur) Sion genannt:  
     in ihr sind sie alle geboren.«<sup>4</sup>

Wie der Dichter diese Zugehörigkeit der Nationen zu den Verehrern Jahwā's begründet, das sagt er nicht ausdrücklich. Wahrscheinlich doch ähnlich wie Deuterojesaja: Die Völker werden bekehrt durch die großen Taten Jahwā's und verstehen, daß nur in Sion der wahre Gott ist.

Dafs in diesem Orakel ein anderer Ton als der übliche nationalistische klingt, verbietet natürlich nicht, den Psalm zu den Kultliedern zu rechnen, haben wir doch gefunden, daß auch Ps. 50 diesen zuzurechnen ist. Merk-

<sup>1</sup> Psalmenstudien II, I. Teil, Kap. II d, S. 57 ff.

<sup>2</sup> Ib. I. Teil, Kap. III 3, S. 185 ff.

<sup>3</sup> Eigentlich „zu“.

<sup>4</sup> Zum Text siehe Psalmenstudien II, I. Teil, S. 186.

würdig, auf wie vielen Saiten die Religion Israels spielen kann! So vernehmen wir auch Töne der individuell gefärbten und persönlich angeeigneten Religion in diesen Kultliedern. Es ist gar nicht alles Stil und Tradition, auch nicht alles ein sich bloß innerhalb der Formen und Schranken des Kollektiverlebnisses und der normalen Stimmungen und Gedanken und Ideen bewegendes Erlebnis des Göttlichen; Gott wurde hier von dem einen oder dem anderen auch in einer neuen oder persönlich gefärbte Stimmungen und Gedanken erweckenden Weise erlebt, und aus solchen Gedanken und Stimmungen heraus haben die Kultlieddichter, die Sänger und Propheten des Tempels gelegentlich auch gesungen und auch die Gemeinde ihre »neuen Lieder« singen lassen. Die Frömmigkeit dieses Kults ist alles andere als uniform.

In formeller Hinsicht ist übrigens die liturgische Art des Kultorakels in Ps. 87 weniger klar. Das Orakel wird nicht ausdrücklich als ein solches eingeführt; eigentlich wird nur Jahwā in poetischer Weise als mit sich selbst redend eingeführt. Man könnte am ehesten bei diesem Psalm von einer poetischen Fiktion reden. So brauchen wir uns auch nicht den Vortrag desselben auf mehrere Stimmen, etwa Chor, Prophet, Chor, verteilt vorzustellen. Der Psalm kann im Tempel sehr gut uno tenore von demselben Sänger oder demselben Chor (den Korahiten, denen übrigens auch die beiden anderen Sionslieder Ps. 46 und 48 gehören) gesungen worden sein.

\* \* \*

Das Thronbesteigungsfest ist, wie oben erwähnt, mit dem Herbstfeste identisch. Es war das Hauptfest des alten Israels, und gibt insofern für alle Seiten und Stimmungen der alten Volksreligion Raum. Bei einem solchen Fest sind ganz natürlich nicht nur Hymnen gesungen sondern auch Gebete vorgetragen worden. Die Gemeinde bittet um alles das, was sie für das Leben braucht, alles das, was den Israeliten in dem Worte »Segen«, *bərāchā*, oder »Heil«, *šālōm*, eingeschlossen war<sup>1</sup>. Eine Gebetsliturgie dieser Art haben wir schon in Ps. 132 behandelt.

Wenn wir hier von Gebetspsalmen sprechen, so müssen einige Worte zur Erklärung hinzugefügt werden. Die Berechtigung der Ausscheidung einer eigenen literarischen Gattung dieses Namens scheint umstritten. — Gunkel und in Anschluß an ihn Balla<sup>2</sup> und Baumgartner<sup>3</sup> scheinen von größeren Gattungen nur die flg. 4 kennen zu wollen: Hymnen und öffentliche

<sup>1</sup> Siehe Psalmenstudien II, I. Teil, Kap. III.

<sup>2</sup> Das Ich der Psalmen, Göttingen 1911.

<sup>3</sup> Die Klagegedichte des Jeremia, Beiheft 32 zur ZATW, Gießen 1917.

Dankpsalmen, öffentliche Klagepsalmen, individuelle Klagepsalmen und individuelle Dankpsalmen. Kittel<sup>1</sup> spricht dagegen sowohl von Klageliedern als von Gebetspsalmen; Staerk<sup>2</sup> teilt in (öffentliche und individuelle) Hymnen, (öffentliche und individuelle) Gebete (Dankgebete und Bittgebete) ein, zu denen letzteren er auch die Klagepsalmen rechnet; der Hauptsache nach will er aber zwischen Kultlyrik (zu der die alten Klagepsalmen gerechnet werden) und »geistlichen Liedern«, d. h. »die vom öffentlichen oder privaten Kultus gelöste religiöse Dichtung« (op. cit. S. 5; 228), unterscheiden; zu der letzteren Art rechnet er ziemlich viele der Ps., die Gunkel Klagepsalmen nennt.

Meiner Ansicht nach muß man, wenn man die Gattungen der Psalm-dichtung bestimmen will, immer auf die Kultdichtung zurückgreifen, wie Gunkel es auch grundsätzlich tut. Und dann scheint es mir sicher, daß man nicht wie Staerk dabei stehen bleiben darf, für den Kult nur Hymnen und Dankpsalmen einerseits und »Klagepsalmen« im engeren Sinne andererseits in Anspruch zu nehmen. Der Kult ist tatsächlich reicher gewesen. Man muß, auch wenn man mit dem Kulte zu tun hat, zwischen (öffentlichen) »Klagepsalmen«, die für eine einmalige oder unregelmäßig zurückkehrende kultische Feier (einen Bußtag) bestimmt waren, und »Gebeten«, die nicht einer besonderen Notlage gelten, sondern bei den regelmäßigen wiederkehrenden Festen gebetet wurden und sich mit den allgemeinen Bedürfnissen der Gemeinde beschäftigen, unterscheiden. — Denn nicht nur in der besonders schweren Notlage irgendwelcher konkreten Art bedarf die Gemeinde der göttlichen Hilfe; sie braucht sie immer. Der Kult besteht überhaupt aus solchen Handlungen, die den göttlichen Segen für alle Fälle des Lebens der Gemeinde verschaffen sollen<sup>3</sup>, auch den Segen für das Alltagsleben, nicht nur für die Stunde der Gefahr und der »Not« im besonderen Sinne. — Sobald aber das Göttliche nicht mehr als eine den Dingen und Handlungen anhaftende »Kraft«, sondern als Person, als freier Wille aufgefaßt wird, treten die Gebete um die Gaben des Segens und des Glücks zu den Handlungen hinzu. Die machtwirkende Formel wird zum Gebet. Man betet etwa um Regen im regelmäßigen Kult, nicht nur, wenn Dürre herrscht. Man betet um Sieg und Nachkommenschaft und Fruchtbarkeit und Ehre und Friede, kurz um das Wohlwollen Gottes, auch dann, wenn das Gebet äußerlich und oberflächlich betrachtet nicht gerade notwendig erscheint. Denn ohne den Kult und die dazu gehörenden Gebete würde der Segen nachlassen, der Bund sich sozusagen von selbst auflösen — denn

<sup>1</sup> Die Psalmen, übers. u. erklärt 3.-4. Aufl. 1922. Deichertsche Verlagsbuchh.

<sup>2</sup> Die Schriften des AT im Auswahl III 1, Göttingen 1911.

<sup>3</sup> Ps.St. II, I. Teil, Kap. I 4 b.

Gaben beruhen auf Bund<sup>1</sup>, und Bund muß, wie alles Bestehende, »erneuert« werden, um Bestand zu haben.

Es sagt sich somit eigentlich von selbst, daß man unter den Kult-psalmen dieser Gemeinde auch Gebetspsalmen suchen muß, und daß es somit ungenau ist, wenn Gunkel, Balla, Baumgartner fast alle Bittgebets-psalmen zur Gattung der »Klagepsalmen« rechnen; denn unter den Bitt-gebetspsalmen des Psalters gibt es auch solche, die nichts oder sehr wenig von dem enthalten, was für den »Klagepsalm« charakteristisch ist: Klagen und Beschreibungen der Not.

Solche Gemeindegebetssalmen sind: 12 (?); 14; 36 (?)<sup>2</sup>; 53; 72<sup>3</sup>; 85; 94, [siehe »Nachträge«]; 106<sup>4</sup>; 120 [siehe »Nachträge«]; 121 (siehe Ps.St II, S. 170 f.); 122<sup>5</sup>; 123<sup>6</sup>; 125; 126; 130<sup>7</sup>; 131<sup>7</sup>; 132. Auf der Grenze zwischen

<sup>1</sup> Über Bund und Gabe vgl. Johs. Pedersen, Israel I—II, S. 228 ff.

<sup>2</sup> Wir stehen bei Ps. 36 vor demselben Problem wie bei Ps. 12 (s. unten): ist der Betende ein Einzelner, die Feinde Zauberer, der Ps. somit ein individueller Krankheitspsalm, oder sind die Zauberer hier schimpfliche Bezeichnung für die nationalen Feinde des Volkes. Dafs die Feinde Zauber (*āwān*) tun, wird ausdrücklich gesagt (V. 4. 5. 13). In V. 10 faßt der Betende (1. Pers. Sgl. V. 12) sich mit anderen Frommen zusammen (1. Pers. Plur.), oder er ist mit einer Mehrzahl identisch. Das Vertrauen V. 6—10 bezieht sich auf Jahwā's Wohltaten gegen die Menschen (hier = die Israeliten) überhaupt; die Bitte V. 11 fordert das Einschreiten Jahwā's zur Hilfe der Gerechten und Frommen überhaupt. Das alles kann natürlich auch individuell gedeutet werden: der Betende weiß, daß seine Rettung ein trostreicher Beweis für die Rettung der Frommen überhaupt ist, und daß sie daher seine Sache als die ihrige fühlen. Für die kollektive Deutung spricht dagegen die auffallende Ähnlichkeit des ersten Teils mit Ps. 14 und die Tatsache, daß von eigentlichen Leiden des Betenden im Stil der Klagepsalmen nichts erwähnt wird. Die Entscheidung ist somit zweifelhaft.

<sup>3</sup> Fürbitte für den König, vielleicht zu dessen Thronbesteigungstage gehörend, siehe unten II 3.

<sup>4</sup> Der eigentliche Zweck des Psalms kommt in V. 47 zum Ausdruck; er ist, wie Ps. 90, eine Bitte um Befreiung aus der permanenten Notlage der nachexilischen Zeit, jedoch ohne Klage. Das große Sündenbekenntnis V. 6—39 ist als „Bußmotiv“ zu betrachten, die die Erhörung sicherstellen will. Inhaltlich gehört er mit Ps. 90 usw. zusammen, s. S. 64 ff.

<sup>5</sup> Eine Liturgie, von den Stilformen des individuellen Klagepsalms beeinflußt; das Ich in V. 1 ist die Gemeinde, bezw. ihr Vertreter, in V. 8 f. der amtierende Priester (siehe Ps.St. V).

<sup>6</sup> Das Ich ist die Gemeinde, bezw. ihr Vertreter. Vom Stil der individuellen Lieder sehr stark beeinflußt.

<sup>7</sup> In dem jetzigen Text bezeichnet das Ich die Gemeinde. Der Psalm ist aber wahrscheinlich aus einer Bearbeitung eines ursprünglich individuellen Psalms entstanden, siehe Ps.St. I, Kap. VI 1 b, S. 165.

Gebeten und Klagepsalmen stehen die wohl für eine jährlich wiederkehrende Bußfeier geschriebenen, um Befreiung aus einer permanent gewordenen Notlage bittenden<sup>1</sup> Psalmen 90; 102<sup>2</sup>; 106 (siehe S. 53, N. 4); 137; vgl. auch Ps. Sal. 9.

Fast alle die oben angegebenen Gemeindebitte gehörten, wie es scheint, zum großen Jahresfest und sind daher in Ps. Stud. II mehr oder weniger eingehend erörtert worden. — —

Unter den Gebetspsalmen gibt es nun einige, die für unser Thema von Bedeutung sind. — Weder der kultischen Liturgie, noch dem religiösen Bedürfnis genügt es, bei einer Gelegenheit wie dem großen Jahresfeste nur die Bitte aufsteigen zu lassen; die Religion verlangt eine Antwort auf die Bitte, eine Vergewisserung der göttlichen Erhörung. Und diese Antwort kann der Gemeinde im Gemeindekult nicht anders gegeben werden als durch den Mund eines Kultbeamten oder Befähigten, von dem es als allgemeiner Glaube gilt, daß er das Recht und das Vermögen besitzt, Antworten im Namen Gottes zu erteilen. Das will aber im alten Israel besagen: durch einen prophetisch begabten oder mit »prophetischen« Kenntnissen ausgerüsteten Kultdiener oder Priester.

\*

Ein schönes Beispiel einer solchen nichtkasuellen, für eine regelmäßig wiederkehrende Kultfeier bestimmten Gebetsliturgie haben wir in **Ps. 85**. — Dieser Psalm ist weder, wie Gunkel, Staerk, Buhl u. a. meinen, ein »eschatologischer« noch ein »zeitgeschichtlicher« Klagepsalm; er klagt überhaupt nicht über irgend eine konkrete »Notlage«; er ist ein Gebet für ein gutes und gesegnetes neues Jahr.

Zwar hat er gewisse Züge, die den Schein erwecken, daß er aus einer bestimmten Notlage heraus gedichtet sein wolle (V. 5—7); wenn man nur die klagenden Worte dieser Verse im Auge hält, so könnte man allerdings geneigt sein, den Psalm entweder »zeitgeschichtlich« oder mit Gunkel und Staerk »eschatologisch« zu deuten, d. h. ihn aus der dauernden Notlage

<sup>1</sup> Dafs Ps. 137 bei der jährlichen Klagefeier am 9. Ab gesungen wurde, ist bezeugt, und nichts spricht dagegen, daß er auch für diesen Tag geschrieben ist. Da nun Ps. 90 keine bestimmte Not erwähnt, sondern sich auf die permanente Notlage der nachexilischen Zeit bezieht, ist es von vornherein wahrscheinlich, daß er für einen ähnlichen Gebrauch geschrieben ist, vgl. Zach. 7, 3. 5; 8, 19.

<sup>2</sup> In Ps. 102 ist ein ursprüngliches Krankenlied auf die Leiden des zerstörten Jerusalem bezogen, der Beter als Sion umgedeutet worden: dementsprechend ist das Zwischenstück V. 13—23 eingesetzt worden, siehe Ps. St. I, Kap. VI 1 b, S. 166.

der jüdischen Gemeinde erklären zu wollen und das Heil, um das er bittet, als das Heil, als die große Wiederherstellung der Endzeit, aufzufassen. Dagegen spricht aber mit aller Bestimmtheit die Schilderung des Heils in V. 10—14. Denn hier wird kein Wort von dem geredet, was dann die Hauptsache sein müfste: Befreiung des geknechteten Israels von den heidnischen Tyrannen, Wiederherstellung der Nation und des Staates; was hier verheissen wird, geht auf das »Heil« eines gesegneten Jahres hinaus. Demnach werden V. 5—7 als stilistische Beeinflussung des Klagelieds, als poetische Übertreibung zu beurteilen sein.

Es gehört zur Eigentümlichkeit der israelitischen Psyche, sich beim Gebet, wenn es irgend eine Gabe oder irgend einen Segen erreichen will, sich so niedrig, so gering, so gedrückt, so leidend wie nur möglich darzustellen (das »Mitleidsmotiv« in der religiösen Dichtung). Israel und der Israelit hat nach unseren Begriffen nie sein Unglück, seine Leiden, auch die kleineren nicht, mit männlicher Würde tragen können, nie stolz und mit zusammengebissenen Zähnen sein Haupt gegen sein Schicksal erheben können. Wie z. T. auch unsere Bauern in der Zeit der absoluten Monarchie etwa in einer Bittschrift an den König oder dergl. sich als »die armen Bauern, das arme Volk« zu bezeichnen pflegte und gewöhnlich auch von den königlichen Beamten (bes. den Pfarrern) so bezeichnet wurden, auch wenn es sich in Wirklichkeit um recht wohlhabende Gegenden handelte und mitunter auch nach bäuerlichen Verhältnissen reiche Leute darunter waren — so bezeichnet sich auch der Israelit, wenn er Gott um irgend etwas bitten will, als »arm«, »elend«, »bedrückt« usw. Der häufige Terminus *'ānī* oder *'ānāw* vereinigt in sich die beiden Bedeutungen: »demütig« und »elend, leidend, bedürftig«; ein sehr häufiges Synonym zu diesen Worten ist *äbjōn*, »arm«. Um die möglich größte Gabe um den möglich kleinsten Preis zu erhalten, lässt er Stolz und Würde fahren und macht sich so gering wie möglich. Israel ist wohl kaum vom Ursprung an so gewesen; es hat wohl auch einmal den Stolz des freien Beduinen gekannt; es ist aber schon ziemlich früh im Laufe seiner Geschichte so geworden — vielleicht ist der Grund schon in Ägypten gelegt worden.

Diese Charaktereigentümlichkeit hat nun auch auf die Religion Israels gewirkt. Die Demut, das Geringsein, das Sich-erniedrigen und In-den-Staub-legen sind Tugenden geworden: so will es Gott vom Menschen. Nur ja nicht »hoch« sein; denn Gott liebt es, alles »Hohe« zu erniedrigen. Hierzu kommt nun das leidenschaftliche Temperament des Orientalen, der immer zu Übertreibungen neigt. Wenn die Seele eines Volkes oder eines Zeitalters sich in der Kunst derselben zu spiegeln pflegt, so zeugt die altorientalische Kunst, sowohl die Dichtung als die Inschriftenbeschreibung und die

bildende Kunst, bereit davon, wie natürlich die Übertreibungen diesen Völkern und dieser Kultur gewesen sind. Was die assyrische Kunst betrifft, so darf man fast sagen, daß die Übertreibung ihr wichtigstes ästhetisches Wirkungsmittel gewesen ist. Etwas Ähnliches gilt auch, obwohl vielleicht nicht so ausgeprägt, von dem Israeliten. Kommt er in irgend eine Not, so schreit er laut auf und fühlt und bezeichnet sich als den elendsten aller Sterblichen. Und »Not«, das will ihm fast so viel sagen wie einen Zustand, in dem er irgend etwas bedarf oder wünscht. Dann jammert und winselt er; da ist seine Seele schon in Scheol. Die Klagepsalmen bieten hier Belege in Hülle und Fülle.

So ist es geradezu Stilregel geworden, daß sowohl wirkliche Not als überhaupt Bedürftigkeit irgend einer Art mit den stärksten und übertreibendsten Wendungen geschildert wird. Bedürftigkeit soll als Notlage, als tiefstes Elend dargestellt werden — das fordert sowohl die Volkseele und -Sitte als die Stilregel.

Was nun insbesondere Ps. 85 betrifft, so kommt zu diesem allem noch ein Letztes, das wir besser verstehen, wenn wir Ps. 126 berücksichtigen. Ps. 85 ist ein Psalm »für Frieden und gutes Jahr«. Am Neujahrsfest (»Wendung des Schicksals« hängt mit Neujahr zusammen)<sup>1</sup> soll im Kulte der Grund für den Erntesegen des folgenden Jahres gelegt werden. Um guten Regen im kommenden Winter handelt es sich in erster Linie. Nach dem Regen kann das Säen beginnen. Dann gilt es, den »Segen des Himmels und der Tehom«, des Bodens und des Ackers erworben zu haben. Bei den agrikulturellen und klimatischen Verhältnissen Palästinas ist das Säen immer eine Art Wagedstück. Dürre, Miswachs, Hungersnot sind allzu bekannte Wirklichkeiten. Immer wird wohl somit mit bangen Ahnungen gesät; der Säemann »geht mit Tränen hinaus«, wie es im poetischen Stil heißt (Ps. 126, 5). Daneben lebt aber immer die schönste Hoffnung. Wenn »der Segen« erst da ist, so kann der Ertrag sehr reichlich werden. Und die Hoffnung läßt sich nie zurückdrängen. Bange Ahnungen und strahlende Hoffnung, »Tränen« und »Lachen«, wohnen beim Säen in der Seele des israelitischen Bauern zusammen. Vor der Erinnerung stehen die vielen fehlgeschlagenen Hoffnungen, die jedes Mitglied der Gemeinde sicher erlebt hat; wie oft hat sich nicht der israelitische Bauer, von Miswachs und Hungersnot betroffen, unter Gottes Zorn fühlen müssen! Aber wie oft hat er nicht auch eine reiche Ernte und den Segen seines Gottes erlebt! Das steht jetzt alles blitzartig vor ihm. Im Lichte der hellen Hoffnung auf das kommende Jahr steht das, was gewesen, das vergangene Jahr, als

<sup>1</sup> Psalmenstudien II, I. Teil, S. 74 ff.

etwas Bleiches vor ihm. In Gold strahl die Zukunft — jedoch die Furcht lauert im Hintergrunde.

Und nun verstehen wir auch die Stimmung in Ps. 85. Das Neujahrsfest ist zugleich Abschlus- und Dankfest des alten Jahres und Anfangsfest des neuen. Der Segen, der sich zunächst im Regen, dann in glücklichem Säen, dann in Bewahrtwerden vor allen Gefahren im Laufe des Sommers — Glutwind, Heuschrecken, Beduinenrazziaen usw. — und endlich in reicher Ernte zeigen und bewähren muß, soll jetzt durch den Kult, durch das erneute Kommen Jahwā's, durch die Erneuerung des Bundes, durch die Setzung einer neuen Schicksalsreihe (»Wendung des Schicksals«) erworben werden. So zittert der ganze Stimmungswechsel des bäuerlichen Lebens, in einem kurzen Augenblick zusammengedrängt, in den Handlungen, Erfahrungen und Gebeten des Neujahrsfestes. Als in höchstem Grade hilfebedürftig — denn um die neue Grundlage des gesamten Lebens handelt es sich doch — steht die Gemeinde da. Als hilfebedürftig, »arm«, »elend«, vom Zorn der Gottheit betroffen, stellt sie sich dar; denn das alles lebt als Möglichkeiten in der Seele des Volkes. So greift das Kultlied, die Gebetsliturgie, auf die Formen und Motive des Klagepsalms zurück und schildert, der religiösen und stilistischen Sitte gemäß, die »Not« in den grellsten Farben. Aber daneben auch die Erinnerung an die vielen »Wendungen des Schicksals«, die so schön gewesen sind, daß die Mitglieder des Volkes »wie Träumenden dastanden« und ihr »Mund mit Lachen gefüllt wurde« (Ps. 126, 1 f.).

Mit diesen schönen Erinnerungen hebt die Gebetsliturgie an, als »Vertrauensmotiv« für das nachfolgende Gebet:

Du warst hold deinem Lande, Jahwā, hast (oft) Jakobs  
Schicksal gewandt,  
die Schuld deines Volkes entfernt und all seine Sünden gesühnt;  
all dein Grollen liefest du fahren, standest ab von deinen  
glühenden Zorn.

Und dann folgt in Anschluß an den Stil des Klagepsalms die Bitte in Worten, die die Spannung der bangen Ahnungen und die Erinnerung an vielen fehlgeschlagenen Hoffnungen als augenscheinliche tiefe Notlage erscheinen lassen — was sie ja auch psychisch betrachtet sind:

Stell' uns wieder her, Gott unsrer Hilfe, lass ab<sup>1</sup> von deinem  
Grimm wider uns!  
Willst du uns ewig zürnen, den Kindeskindern noch gram sein?

<sup>1</sup> Lies *w<sup>h</sup>äsēr*, BHK.

Bist nicht du es, der uns wieder kennst beleben, daß dein  
Volk sich deiner noch freue?  
Läß' uns schauen, Jahwā, deine Güte, deine Hilfe versage uns nicht!

Dieser erste, aus sieben Verszeilen bestehende Teil des Psalms ist wohl von dem die Gemeinde vertretenden Chor der Sänger vorgetragen worden. — Wie wird nun die Antwort Gottes auf dies inbrünstiges Gebet lauten? — Wie in Ps. 81 und 95 tritt nun ein Einzelner hervor, ein Prophet aus der Schar der Tempelleute, und verkündet der lauschenden Gemeinde die göttliche Antwort, ebenfalls in einer siebenzeiligen Strophe. Schon mit den ersten Worten gibt er sich kund als einen Inspirierten, durch den (eigentlich: »in dem«) Jahwā zu seinem Volke redet<sup>1</sup>:

Ich will lauschen, was Gott [in mir] redet — fürwahr, Heil redet Jahwā  
zu seinem Volke, zu all seinen Frommen, zu 'denen die  
das Herz ihm zuwenden'!<sup>2</sup>

Ja, nah' ist seine Hilfe seinen Frommen, daß die Herrlichkeit  
wohn' in unsrem Lande,  
daß Huld und Treue sich vereinen, daß Recht und Heil sich küssen;  
Treue sprofst auf von der Erde, Recht schaut vom Himmel herab,  
und Jahwā gibt alles, was gut ist, unser Land gibt (uns) seinen Ertrag;  
vor ihm schreitet Recht einher und 'Heil'<sup>3</sup> folgt dem Weg,  
den er wandelt.

Als holde Engel werden die Glückshypostasen vom Himmel herabsteigen und in der Gefolgschaft des jetzt kommenden Jahwā erscheinen und im Lande wohnen; wie die Frucht der Erde werden sie überall sprossen und blühen. Die göttliche *kābōd*, die wunderwirkende ruhmreiche Gotteskraft<sup>4</sup>, die sich auch seinem Volk als die tragende Seelenkraft mitteilt, die *ḥāšād*, die gegenseitige Liebe zwischen den Bundesgenossen, den Volksmitgliedern<sup>5</sup>, *āmāp*, die Wahrhaftigkeit und Festigkeit, das Vermögen zur kraftvollen Selbst- und Bundesbehauptung, das Vermögen, gute und feste und sich bewährende Pläne zu legen und Taten zu tun, die gegenseitige Wahrhaftigkeit und Treue innerhalb der Gemeinde<sup>6</sup>, *ṣādāq*, die seelische Gesundheit, welche rechte Handlungen übt und zu äußerem Glück führt, das Selbstbehauptungs- und Bundesbehauptungsvermögen, das die Bedingung

<sup>1</sup> Setze hinzu in V. 9 mit LXX *bī*.

<sup>2</sup> Lies *w̄äl jāšibū ēlāw libbām*, BHK.

<sup>3</sup> Lies *w̄šālōm*, BHK.

<sup>4</sup> Vgl. Psalmenstudien II, I. Teil, S. 156 ff. — Johs. Pedersen, Israel I—II, S. 161 ff.

<sup>5</sup> Johs. Pedersen, op. cit. S. 238 f.

<sup>6</sup> Op. cit. S. 261 ff.

des »Heils« ist<sup>1</sup>, und *šālōm*, die vollkommene Harmonie und Gesundheit und »Unversehrtheit«, die »Ganzheit« der Seele und der Volksseele, die alles Glück in sich schließt und deren Kern der »Segen« ist<sup>2</sup> — alle diese »Glückshypostasen« treffen im Lande Israels zusammen und machen den Inhalt des neuen Schicksals aus. Das wird alles dahin zusammengefaßt — und darin zeigt sich, auf welcher Seite der »Hilfe« und des Glücks hier das Schwergewicht ruht — daß Jahwā alles, was gut ist, und die Erde ihren reichen Ertrag geben wird; das »Heil« und die »Hilfe«, um die hier gebetet wird, bedeutet ungefähr dasselbe, wie wenn die alten Nordgermanen beim Winterfest »für Frieden und gutes Jahr« opferten<sup>3</sup>. — Wenn man erst das Wesen der altisraelitischen Religion erfaßt hat, so müßte man einfach postulieren, daß Liturgien dieser Art im Kulte vorgetragen worden seien — und hier finden wir diesen Psalm in der Sammlung der Tempellieder.

\*

Zu den Gebetsliturgien des großen Jahresfestes gehört wohl auch **Ps. 14 = 53**. Der Psalm enthält ein göttliches Orakel wider und eine Bitte um Hilfe gegen die *pō"laē ãwān*, deren verruchtes Herz und schändliches Treiben in V. 1 geschildert wird. Wie wir in Psalmenstudien I gezeigt haben, bedeutet dieser Ausdruck die Zauberer. Gewöhnlich sind die Psalmen gegen Zauberer individuelle Klagesalmen, in den Mund des Kranken und Unreinen gelegt, der sich von Zauberern verfolgt glaubt. Indessen unterscheidet unser Psalm sich von diesen individuellen Liedern sowohl insofern, als die üblichen Klagen über körperliche und seelische Leiden in Folge des Zaubers fehlen, als auch insofern als die Zauberer hier als Peiniger des Volkes, nicht eines Einzelnen dargestellt werden. Ihn im fehlt fast noch mehr als in den individuellen Liedern alles Konkrete; er scheint somit gegen die Zauberer im allgemeinen gerichtet zu sein. Da er nun durch die Vorstellung der »Wendung des Schicksals« mit dem Neujahrsfest verknüpft scheint, so bleiben höchstwahrscheinlich nur zwei mögliche Erklärungen. Entweder hat die verbreitete Sünde der Zauberei und die im ganzen Volke lebendige Furcht vor diesen unheimlichen, unbekannten Peinigern dazu geführt, daß man in die Liturgien des Jahresfestes auch ein Gebet um Schutz gegen Zauberer im allgemeinen hineingelegt hat. Oder aber »Zauberer« ist hier nur ein »Schimpfwort«<sup>4</sup>, eine »bildliche« Bezeich-

<sup>1</sup> Op. cit. S. 260 ff.

<sup>2</sup> Op. cit. S. 201 — 259.

<sup>3</sup> Das altnordische *fred* ist ursprünglich ebenso umfassend wie das hebr. *šālōm*.

<sup>4</sup> Siehe Psalmenstudien I, S. 36.

nung für die nationalen Feinde Israels, wie wenn etwa die assyrischen Könige in ihren Inschriften gelegentlich ihre Feinde als »böse Teufel«, Söhne eines »bösen Dämonen« oder ähnliches bezeichnen<sup>1</sup>. Der Psalm ist dann eine Gebetsliturgie, die entweder gegen einen geschichtlichen Feind oder gegen Israels Feinde überhaupt gerichtet ist; im letzteren Falle passt er gut zum Hauptfest, wo es galt, den Schutz Jahwā's gegen alle Gefahren zu erwerben. Die Feinde sind dann in der Gestalt der Zauberer geschildert. Als Nichtisraeliten sind sie für Israel unrein, als Feinde sind sie zugleich schlecht, somit *rəšā'īm*; der echteste Typus des *rāšā'* ist aber der Zauberer<sup>2</sup>. Sie sind aber auch Verehrer anderer Götter; fremder Kult wird aber häufig als Zauberei beurteilt<sup>3</sup>. Sowohl der religiöse und nationale Hass als die poetische Bildersprache legen es somit nahe, die besagte Darstellungsform zu wählen.

Wie nun auch die Zauberer hier aufzufassen sein mögen — ob buchstäblich oder »bildlich« — so ist jedenfalls der Aufbau des Psalms und der Zusammenhang des Aufbaues mit kultischen Gebräuchen ganz klar. — Der Psalm fängt mit einer Schilderung der *rəšā'īm* an; in all ihrer Veruchtheit werden sie vorgeführt. Die Schilderung gibt den Grund für das Einschreiten Jahwā's an und vertritt insofern stilistisch die Anrufung und die Bitte mit Klage in den gewöhnlichen Klagesalmen. Als Einleitung dazu wird geschildert, wie Jahwā vom Himmel herabschaut, um sich darüber zu vergewissern, daß alle diese *rəšā'īm* so schlecht sind, daß sein tatkräftiges und strafendes Eingreifen notwendig ist V. 2:

Jahwā schaut vom Himmel herab auf die Kinder der Menschen,  
zu sehen, ob Einsichtige da, die zu 'Jahwā' suchen.

Jahwā muß aber feststellen, daß die Sache zum Einschreiten reif ist. Er spricht (V. 3—4):

Sie alle 'sind abgefallen'<sup>4</sup>, alle verderbt;  
es gibt keinen, der Gutes tut, auch nicht einen Einzigsten.

Sollen denn nicht die Zauberer es merken, die da fressen mein Volk,  
die [sein] Brot verzehren [— — —] [und] Jahwā nicht 'fürchten'<sup>5</sup>.

Die »Zauberer« werden gewiß zu fühlen bekommen, welchen Frevel sie getan haben; mit furchtbarer Rache wird Jahwā gegen sie einschreiten.

<sup>1</sup> S. Mowinckel, Statholderen Nēhemia, Kristiania 1916, S. 141.

<sup>2</sup> Psalmenstudien I, S. 1 ff., 35 ff.

<sup>3</sup> Psalmenstudien I, S. 38 f.

<sup>4</sup> Lies V. 3 *nāsōz ḥāhōr* statt *sār*, vgl. *sāz* 53, 4.

<sup>5</sup> Lies V. 4 *lahmō*; ein Wort fehlt; l. ferner *w'jahwā* und *jāre'u*, vgl. BHK.

Betreffend die Einführung des Orakels zeigt unser Psalm dieselbe Form wie Ps. 82 u. 87; das Jahwawort wird nicht direkt als Orakel eingeführt und bezeichnet; der Dichter (Sänger) lässt im Laufe seiner Rede Jahwā das Wort ergreifen, führt ihn durch die Strophe »Jahwā schaut vom Himmel herab« usw. als Redner ein. Insofern besteht auch hier die Wahrscheinlichkeit, daß der ganze erste Teil des Psalms V. 1—6 nicht auf Chor und Prophet zu verteilen ist, sondern daß der ganze Absatz als vom Propheten geredet zu denken ist. Nach Analogie der prophetischen Straforakel wird dann hier die Begründung der Gerichtsdrohung mitgeteilt: die Zauberer haben so furchtbar hausiert, daß Jahwā sie jetzt bestrafen müsse V. 1. — Im Anschluß an die Jahwārede teilt nun der Prophet in V. 5—6 die Folgen des Eingrifens Jahwā's mit:

Da ergreift sie der Schrecken, denn Gott ist auf der Seite  
der Gerechten,  
'der Gottlosen Rat wird zu Schanden', denn Jahwā 'verwirft sie'<sup>1</sup>.

Die Worte des Propheten sind zu Ende. Eine kurze Pause tritt ein. Herrliche, tröstende Worte hat Jahwā zu seinem Volke geredet. Doch schlimm ist die Wirklichkeit, die Macht der Feinde noch groß. Wie zwischen Furcht und Hoffnung, zwischen Glauben und Mismut wird die Seele der Gemeinde hin und her gerissen. Fast wie schüchtern wagt sich die Bitte der Gemeinde hervor, Gott möge in Bälde seine Verheißung einlösen. Möge er von Sion, wo jetzt sein Thron aufgeschlagen worden ist, hervorstrahlen und Israel Hilfe bringen, das Schicksal wenden, ein neues, besseres Schicksal bringen! Wie solle sich dann Jakob freuen und laut aufjubeln! Der Chor singt:

O käme aus Sion doch Israels Heil!  
Wenn Jahwā (jetzt) wendet das Schicksal seines Volkes,  
wird Jakob sich freuen, wird Israel feiern<sup>2</sup>.

Der Psalm ist übrigens für den übertreibenden Stil der hebräischen Poesie charakteristisch. Dem Eindruck, den der Wortlaut auf einen mehr dogmatisch als poetisch denkenden Geist macht, hat Paulus Ausdruck gegeben, als er den Psalm als eine Belegstelle für die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der gesunkenen Menschheit auffaßte (Röm. 3, 10—12). Das ist aber gar nicht der Sinn des Dichters. Mögen auch die Zauberer hier buchstäblich aufzufassen sein und auf geheime Freyler innerhalb des Volkes gehen, so ist doch Israel, wie der Zusammenhang zwischen V. 5 f.

<sup>1</sup> Lies V. 6 *ḥānēf* st. *‘āmī* (vgl. *lonāch* 53, 6), *tābōs* und nach 53, 6 *m’āsām*.

<sup>2</sup> *śimlā* ist die Festfreude.

und 7 zeigt, »die Gerechten«, die durch das Eingreifen Jahw  s als »gerecht« dargestellt werden sollen, wenn sie auch jetzt durch die Anfeindungen »ins Unrecht gesetzt« worden sind. Die absolut klingenden Aussagen in V. 1—3 gehen eben auf die Gesamtheit der Feinde, der Zauberer; alle diese sind abgefallen, sind *r  s  im, h  n  f* geworden. Mit gewaltiger berreibung sagt aber der Dichter — wie übrigens auch die Gerichtspropheten und ebenso der Dichter von Ps. 12 — dass unter dem ganzen Himmel nur Frevler zu finden sind; Israel — oder wenn die Zauberer buchst  lich zu nehmen sind: die gerechte Hauptmasse des Volkes — steht als die einzige Ausnahme da. So empfindet es eben ein leidenschaftlich fühlendes und denkendes Volk, das sich von vielen — geheimen oder offenbaren — Feinden umgeben weiss oder wähnt.

\*

Ähnlich wie Ps. 14 ist vielleicht auch **Ps. 12** zu deuten. — Die Feinde, über die der Psalm klagt, sind auch hier als Zauberer geschildert. Die *sh  w*-Worte, die glatten Lippen und das geteilte Herz, die zu dem Nächsten freundliche Worte, hinter seinem Rücken aber Schadenworte reden, die grofsrednerische Zunge, die machtvollen Lippen, durch die ihre Besitzer die Meister der anderen Menschen spielen können und ihnen Schaden antun, wie sie es dem Sänger angetan haben — das alles charakterisiert den Zauberer, wenn auch das Wort *  w  n* zufälliger Weise nicht erwähnt ist<sup>1</sup>. Aus V. 6 geht hervor, dass die Feinde den Betenden durch »Anblasen« ins Unglück gesturzt haben, auch das ein charakteristisches Wirkungsmittel der Zauberer<sup>2</sup>.

Unklar ist aber, wer der Redende sei. Balla<sup>3</sup> und Staerk<sup>4</sup> fassen den Psalm als ein öffentliches Klagelied, den Redenden als die Gemeinde auf. Sie können sich auf die Lesarten *t  sm  n m  * (einige Handschr., LXX, Hieron) und *t  ss  r  n  * (11 Handschr.) V. 8 stützen. Die Lesart ist aber unsicher; TM hat *t  sm  rem* und *t  ss  r  nn  *, wo aber jedenfalls das Suff. des ersten Wortes nach dem zweiten korrigiert werden muss<sup>5</sup>; Syr. hat *t  ss  r  n  * gelesen. Da somit TM auf jeden Fall korrigiert werden muss, so verbietet an sich nichts, der Andeutung des Syr. zu folgen und *t  sm  r  n  * und *t  ss  r  n  * zu lesen.

<sup>1</sup> Psalmenstudien I, S. 14 f., 15 ff., 20 ff.

<sup>2</sup> Psalmenstudien I, S. 26 f.

<sup>3</sup> Das Ich der Psalmen, S. 66; 67; 69.

<sup>4</sup> Die Schriften des AT (herausgeg. von Grefmann u. a.) III 1, S. 139.

<sup>5</sup> Das Umgekehrte ist kaum denkbar.

Ist der Plural die ursprüngliche Form, so ist der Psalm ein Gemeindepsalm<sup>1</sup>. Dann stehen wir vor denselben Fragen wie in Ps. 14: sind die »Zauberer« buchstäblich oder bildlich zu nehmen, und haben wir im letzteren Falle eine kasuelle oder regelmäfig wiederholte Liturgie vor uns? — Wie nun auch diese Frage zu beantworten sein mag, der Psalm hat jedenfalls eine Ähnlichkeit mit Ps. 14. Sowohl die übertreibende Schilderung der Feinde, als sei die ganze Welt — oder das ganze Land — von Zauberern voll, als die Beantwortung der Bitte durch ein göttliches Orakel stimmt mit Ps. 14 überein. Dagegen ist der Psalm insofern den gewöhnlichen individuellen Klagesalmen ähnlich, als wir hier eine direkte Klage über das böse Treiben der Feinde und ein Bitte um Hilfe und Rettung, nicht wie in Ps. 14 eine Schilderung der Bösen haben. Es ist dies ein Zug, der für die individuelle Deutung des Psalms und für die Lesart *tisserēnī* sprechen könnte.

Dem sei nun wie ihm wolle, die Klage der Gemeinde — oder des Kranken<sup>2</sup> — wird jedenfalls durch ein göttliches Orakel beantwortet, das in der Liturgie von einem kultischen Propheten — wenn der Psalm individuell ist, von dem bei den Reinigungsriten fungierenden Priester — gesprochen ist, V. 6:

»Ob der Not der Gedrückten, ob des Seufzers der Armen  
erheb' ich mich jetzt« — ist der Spruch Jahwā's —  
»in Freiheit will ich setzen [den armen Bedrängten],  
ihn [den der Frevler] hat angeblasen<sup>3</sup>.

Voll gläubiger Freude und Genugtuung empfängt die Gemeinde — oder der Kranke — diese trostvolle Verheißung und spricht dafür in der Gewissheit der vollständigen Erhörung und der baldigen Erfüllung der Verheißung ihren Dank in der, textlich übrigens sehr beschädigten, letzten Strophe des Psalms V. 7—8 aus.

<sup>1</sup> Das wäre übrigens auch dann möglich, wenn Sgl. der richtige Text wäre; denn zweifelsohne gibt es Kulbpsalmen, in denen die Gemeinde, dem altisraelitischen Denken gemäß, als eine Einheit und im Sgl. redend auftritt, z. B. Ps. 118.

<sup>2</sup> Um einen solchen handelt es sich wohl, wenn der Psalm individuell zu deuten sein sollte.

<sup>3</sup> Zur Textrekonstruktion in V. 6 siehe Psalmenstudien I, S. 27.

## 2. Prophetische Orakel bei kasuellen Gemeindegottesdiensten.

Wir haben oben die Möglichkeit erwähnt, daß Ps. 75; 14 und 12 bei kasuellen Kultfeiern ihren Platz gehabt haben. Stilistisch würde das heißen: die genannten Psalmen seien nicht Gemeindegebete, sondern öffentliche Klagepsalmen, eine stilistische Klassifizierung, die allerdings bei Ps. 75 nicht zutrifft; wenn dieser Psalm für einen öffentlichen Bettag bestimmt ist, so ist der die Klage und Bitte enthaltende Teil der Liturgie ihm vorausgegangen; er enthält gesetzten Falles nur die göttliche Antwort auf die Klage und den Dank.

Was nun die kultische Situation der »öffentlichen Klagepsalmen« betrifft, so ist hier nur einfach auf Gunkels Darstellung in RGG, Artkl. »Psalmen«, und Ballas »Das Ich der Psalmen«, S. 65—75 zu verweisen. — Wenn das Volk in Not und von dem Zorn Jahwā's getroffen ist, wenn Dürre oder Pest eintrifft, wenn es von den Feinden geschlagen wird und eine Niederlage erleidet usw., so ruft man eine öffentliche Bußfeier aus. Die Gemeinde kommt im Tempel zusammen, fastet und »schüttet Wasser vor Jahwā aus« (I Sam. 7, 6), untersucht, etwa durch Loswerfen (vgl. I Sam. 14, 38 ff.) oder Vernehmen von Zeugen (vgl. I Kg. 21, 13), wer oder durch welche Sünde sie wohl den Zorn Jahwā's erweckt haben mag, bekennt die Sünde (I Sam. 7, 6) oder bezeugt ihre Unschuld (vgl. Ps. 44) und betet um Sündenvergebung und Hilfe. Dass Sündopfer gebracht wurden, wird nicht ausdrücklich erzählt<sup>1</sup>, ist wohl aber selbstverständlich. — Zu diesen Bußfeiern gehören nun auch die öffentlichen Klagepsalmen (Ps. 44; 60; 74; 77<sup>2</sup>; 79; 80; 83; 89<sup>3</sup>; ferner 20; 21 (s. unten); Thr. 5; Jer. 14; Joel 1—2<sup>4</sup>; Dan. 3, 26—45 LXX<sup>5</sup>;

<sup>1</sup> Vgl. jedoch Joel 2, 14.

<sup>2</sup> Als Gegenstück zu dem Elend der Gegenwart führt hier der Dichter die Heilstaten der Vorzeit an dem ganzen Volk vor; das Interesse konzentriert sich überhaupt um das Verhältnis Jahwā's zum Volke. Von Krankheit und körperlichen Leiden, von privaten „Feinden“ und Zauberern hören wir in diesem Psalm nichts. Das deutet darauf, dass das betende Ich das Volk, bezw. ein das Volk repräsentierender Vertreter, d. h. wohl den König des Volkes, vgl. Ps. 89, ist. — Der Psalm ist übrigens ein Fragment; der Schluss fehlt. <sup>3</sup> Siehe oben S. 34 ff.

<sup>4</sup> Die beiden letzteren nach allgemeiner, aber kaum richtiger Ansicht nicht wirkliche Bußtagsliturgien, sondern prophetische Nachahmungen.

<sup>5</sup> Wohl nicht prophetische Nachahmung, sondern aus derselben Situation wie Thr. 5, vll. für kultische Zwecke gedichtet. Jedenfalls nicht ursprünglich mit Bezug auf die Situation der drei Männer im glühenden Ofen verfasst, vgl. Balla, op. cit. S. 66.

Ps. Sal. 7; dazu gehören stilistisch, aber nicht sachlich-kultisch, die nicht-kasuellen Gebetspsalmen Ps. 90; 102; 137; Ps. Sal. 9<sup>1)</sup>). Sie enthalten eben die zu den heiligen Handlungen gehörenden heiligen Worte, deren hauptsächlicher Inhalt in I Sam. 7,6 angedeutet wird: Sündenbekenntnis, bezw. Unschuldsbezeugnis, Klage, Bitte um Hilfe. Den Klagepsalmen nahe verwandt und wohl auch für ähnliche kultische Zwecke bestimmt sind die »Sündenbekenntnispсалmen«, von denen wir im Psalter nur spätere und wohl für regelmäßig wiederkehrende Busstage<sup>2</sup> bestimmte Nachahmungen haben (Ps. 106).

Was Inhalt und Aufbau betrifft, so sind die öffentlichen Klagepsalmen den individuellen sehr ähnlich. Sie bestehen aus Anrufung, Klage über die Not, Schilderung des erlittenen Unglücks und des Treibens der Feinde, Bitte mit allerlei »Motiven« (Bufsmotiv, Unschuldsmotiv, Vertrauensmotiv, Ehrenmotiv, Mitleidsmotiv und so fr.), Gewissheit der Erhörung. — Wie nun Gunkel richtig gesehen hat, setzt die ausdrückliche Hervorhebung der Gewissheit der Erhörung eine andere, »liturgische« Form dieser Psalmen voraus. Wir müssen nach den prophetischen Nachahmungen dieser Gattung (vgl. Jer. 14; Joel 1—2) annehmen, daß nach Klage und Bitte, dem eigentlichen Klagepsalm, der von dem die Gemeinde vertretenden Sängerchor vorgetragen worden ist, einer der fungierenden Kultdiener hervorgetreten ist und die Erhörung des Gebets im Namen Jahwā's zugesagt hat. Das heißt aber: zu den öffentlichen Klagefeiern gehört auch das göttliche Orakel, das die Antwort auf die Bitte gibt und die Hilfe zusagt. Dies Orakel ist natürlich nicht von demselben Chor gesprochen worden, wie der eigentliche Psalm, sondern von einem mit prophetischer Gabe ausgestatteten Kultdiener, einem Priesterpropheten.

Hier sind nun die beiden oben unter 1 erwähnten Möglichkeiten denkbar. Die Form und die Einzelheiten des Orakels kann der freien Begabung des Propheten überlassen worden sein, nur daß er ein tröstendes Orakel geben sollte, wurde von ihm erwartet. Oder das Orakel ist sowohl nach Form als nach Inhalt Teil einer agendarisch gebundenen Liturgie gewesen. — Die beiden hierher gehörigen Psalmen 60 und 108, die wir im Psalter haben, geben uns je ein Beispiel der beiden genannten Fälle.

Zu behandeln sind hier die Psalmen 60; 108; 20; 21.



**Ps. 60** ist nicht ganz leicht zu deuten. In formeller Hinsicht fragt es sich, ob in V. 8 ff. ein wirkliches (kultisches) Orakel mitgeteilt wird (so Kittel, *Die Psalmen*), oder ob der Dichter etwa eine freie Zusammenfassung

<sup>1</sup> Zu den vier letztgenannten Psalmen siehe oben S. 54.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 54.

alter Verheißungen gibt, um sich darauf Gott gegenüber zu berufen (so Staerk, Buhl und die älteren). Diese Frage ist verhältnismäßig leicht zu beantworten. Wenn letztere Ansicht richtig wäre, so würde man eine andere Einleitungsformel und vor allem eine Anrede an Gott erwarten, etwa wie in Ps. 89, 20, wo der Betende sich tatsächlich auf ältere Prophezeiungen beruft: »damals hast du in einer Offenbarung geredet und zu deinen Frommen gesagt,« oder etwa: du hast doch selber in alten Tagen (*m'ō-lām*) zu deinen Frommen geredet, oder ähnliches. Hat man erst die liturgische Form und Verwendung vieler Psalmen entdeckt, wie sie etwa in Ps. 81 oder 85 bezeugt sind, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Ansicht Kittels die richtige ist. Der Psalm ist somit eine Liturgie mit Klagepsalm, Orakel, wiederholter Bitte und Gewissheit der Erhörung und des endlichen Sieges.

Schwieriger ist das inhaltliche und geschichtliche Problem. Dafs der Psalm für einen Bußtag nach einer Niederlage gedichtet ist, und dafs das Orakel auf die damalige geschichtlich-politische Situation Bezug nimmt, ist klar. Es fragt sich nur, welche diese Situation sei. Das hängt von der Deutung der Verse 8—10 ab. Und diese Frage spitzt sich schließlich, wie Haupt richtig empfunden hat<sup>1</sup>, in eine textkritische Frage zu. Das Metrum des Psalms ist der Doppeldreier. In V. 8—10 haben wir aber scheinbar Trippeldreier (3 + 3 + 3); allerdings könnte V. 8a als Einleitungsformel außerhalb des Metrums stehen, und 9c ist kein guter Dreier. Das textkritische und das exegetische Problem sind hier dicht miteinander verschlochten. Was ist der Sinn des Orakels? Gewöhnlich wird es auf die Kämpfe der Makkabäer mit den Nachbarstämmen bezogen (Theodor von Mopsuestia, Rudinger, Hitzig, Olshausen, Wellhausen, Duhr, Buhl, Staerk); man meint dann meistens, daß die eigentliche Verheißung schon mit V. 8 anfange, und deutet die Impf. in V. 8 auf die Zukunft: ich werde Síkem und das Tal Sukkoth erobern und verteilen; demnach sei das Land Ephraim nicht mehr im Besitz der Juden; es werde eben um diese Landstriche gekämpft unter der Führung des Stammes Juda. Dagegen sprechen aber mehrere Instanzen. Wie V. 11 zeigt, handelt es sich um den Besitz von Edom und vielleicht auch Moab, wenn *'ir māšōr* (in Ps. 108, 11 *mīšār*) auf *'ir Mō'āb* zu deuten oder in diesen Namen zu korrigieren wäre (Buhlorschlagsweise); es gilt einen Eroberungszug gegen Edom (und Moab); vom Philisterlande oder Ephraim verlautet in diesem Verse nichts. Dazu kommt, daß der Ausdruck »Ephraim ist meines Hauptes Kraft« gar nicht darauf deutet, daß E. hier ein Objekt der Wiedereroberung ist; im Gegenteil:

<sup>1</sup> Florilegium Voguë, S. 276 ff. (nach Buhl<sup>2</sup> angegeben).

E. gehört hier zu den wichtigsten Waffen, mit denen Jahwā sein Ziel erreichen will: Ephraim ist hier das königliche Abzeichen Jahwā's (der hörnergeschmückte Helm wird von Göttern und Königen als Symbol der Macht getragen), was eher darauf deutet, daß E. hier neben Juda der Führerstamm ist. V. 9 steht in deutlichem Gegensatz zu V. 10: als Besitz und Wehr und Kraft habe ich schon Gilead, Manasse und Ephraim und Juda — die »Gefäße zur Ehre« —, Moab und Edom und Philistäa sind aber »die Gefäße zur Unehr« (Röm. 9, 21). — Dann wird aber die futurische Deutung der Impf. in V. 8 hinfällig; V. 8 gehört dann mit V. 9 zusammen als Aufzählung der Machtmittel Jahwā's: V. 8 muß dann, wie Briggs gesehen hat, auf die Eroberung des Landes durch Josua gehen, und die Impf. müssen vergegenwärtigend und beschreibend sein — wenn man nicht mit Winckler annehmen will<sup>1</sup>, daß Sikem und Sukkoth Städte in dem zu erobernden (moabitisch-edomitischen) Gebiete seien, in welchem Falle V. 8 als zusammenfassendes Thema der Verheißung aufgefaßt werden könnte.

Wenn nun die Erwähnung Juda's in V. 9 und Philistäas in V. 10 ursprünglich ist<sup>2</sup>, so scheint es nach dem, was oben gesagt ist, nicht allzu schwer, die Situation des Psalms zu finden. — Neben Juda steht hier Ephraim als Herrscherstamm, und zwar in einer Weise, die darauf deutet, daß E. hier mehr traditionell neben Manasse und Gilead das Volk Israel repräsentiert, während Juda als der neue tatsächliche Herrscherstamm einem traditionellen Schema hinzugesetzt worden ist. Zu den von Jahwā zur Knechtschaft unter Israel bestimmten, somit in der gegenwärtigen Lage Israels noch eine Gefahr oder jedenfalls nicht zu unterschätzende Nebenbuhler bedeutenden Nachbarvölkern, von denen eins oder zwei jetzt nach V. 11 besiegt werden sollen, gehören Edom, Moab und die Philister. Das führt auf die Zeit Davids oder Salomos; seitdem hat nie Juda neben Ephraim als Führerstamm gestanden und sind auch die Philister keine Gefahr mehr gewesen. Das sind sie in der Wirklichkeit schon unter Salomo nicht mehr.

<sup>1</sup> Geschichte Israels II, S. 204 ff.

<sup>2</sup> In Anbetracht des oben über Ephraim als Führerstamm und Edom (und Moab) als Objekte des Eroberungszuges Gesagten, könnte man denken, das 9c und 10c spätere Zusätze seien, ersterer in Anschluß an Gen. 49, 10 von späterem judäischem, letzterer von eschatologischem, den ganzen Kreis der Nachbarvölker erschöpfen wollendem Gesichtspunkte aus. Dadurch würde das Metrum des ganzen Psalms regelmäßig (Doppeldreier; 8a extra Metrum). Ich weiß nicht, ob es ähnliche Gründe sind, die Haupt zur Streichung je eines Versgliedes in den drei Versen 8—10 bewegt haben — seine Ausführungen sind mir nicht zugänglich gewesen. — Notwendig ist aber diese Streichung nicht, siehe oben im Texte, und sie wird immer eine etwas prekäre Sache sein.

Bleibt somit die Zeit Davids. Mag die Überschrift in V. 2 noch so sehr von II Sam. 8 bestimmt sein, sie scheint jedenfalls in einigem das Richtige zu treffen. Dafs wir nichts von Niederlagen oder Schlappen in den Kriegen Davids hören, will nicht viel besagen; die geschichtlichen Nachrichten über ihn sind natürlich idealisiert und retouschiert; Niederlagen Davids waren leicht zu vergessen. Auch braucht die erlittene Niederlage keine große gewesen zu sein; nach dem, was wir oben zu Ps. 85 gesagt haben, verstehen wir, dafs auch kleinere Schlappen zu Bußtagen und stürmischen Gebeten Anlaß genug gegeben haben können; auch das kleinste Unglück genügte zum Beweis dafür, dafs Jahwā nicht mit den Heeren Israel hinausgezogen war und daher wieder gnädig gestimmt werden müfste. — Neben der Auffassung unter David scheint mir eine andere Möglichkeit erwägenswert. Der Psalm könnte auf die Losreißung Edoms von Juda unter Joram gehen (II Kg. 8, 20—22). Joram und sein Sohn Achasja waren höchstwahrscheinlich Vasallen unter den Omriden in Ephraim; wenn wir annehmen dürfen, dafs Joram die Hilfe seines Oberherrn bei dem fehlgeschlagenen Versuch, Edom wieder zu bezwingen, gehabt habe, wie sein Vater Joschafat Joram von Ephraim Heeresfolge leisten müfste, als dieser versuchte, Mescha von Moab wieder zu bezwingen (II Kg. 3, 7 ff.), so hätten wir auch hier eine Lage, in der Ephraim neben Juda als Führerstamm stände. Von Moab erfahren wir aber bei dieser Gelegenheit nichts; der Bericht in II Kg. 8 ist aber verstümmelt<sup>1</sup>.

Werfen wir nun einen Blick auf den religiösen Inhalt und den liturgischen Aufbau des Psalms. — Israel hat, wie gesagt, Krieg mit Edom, vielleicht auch mit Moab, und hat schon eine kleinere oder größere Niederlage erlitten. Das Volk folgert daraus, dafs Jahwā über irgend etwas erzürnt sein müsse und daher nicht mit den Heeren Israels hinausgezogen sei. Ein Bußtag mit Fasten und Versammlung des ganzen Volkes am Heiligtum (Joel 2, 15) ist ausgerufen worden. Opfer werden dargebracht, Jahwā zu besänftigen, und nun stimmt der Chor — oder der Führer des Volkes, der König, vgl. »mich« V. 7 (Kerē, Vers., Ps. 108, 7) — den Klagepsalm *Innîsh* »um (das Antlitz Jahwā's wieder) erstrahlen zu lassen« (Ps. St. IV, S. 17 ff.) an:

<sup>1</sup> Wenn 9 c und 10 c Zusätze sein sollten, so wird der Psalm ursprünglich nordisraelitisch gewesen sein. Dann würde von allen uns bekannten geschichtlichen Situationen am besten entweder die Zeit Omris, der Moab besiegte, oder die Zeit Meschas, der Moab wieder befreite, passen. Dafs Edom, der im Anfang des Krieges als Vasall Judas gegen Moab mitziehen müfste (II Kg. 3, 9), später, nach der Niederlage, einen Versuch gemacht habe, das jüdische Joch abzuwerfen, wäre an sich sehr wahrscheinlich; II Kg. 3, 27 könnte so etwas ahnen lassen.

Gott, du hast uns verworfen und gebrochen, hast im Zorn  
 dich von uns gewandt,  
 hast das Land erschüttert und gespalten — o heile seinen Bruch,  
 denn es wankt!  
 Du hast dein Volk harte (Tage) fristen lassen, hast uns  
 Taumelwein trinken lassen.  
 du ließest wehen deinen Frommen eine Flagge — um zu fliehen  
 vor dem Bogen (des Feindes).  
 Um deiner Kenner Errettung willen — bringe Hilfe deine  
 Rechte, erhör' uns!

Das sind die wohlbekannten Klagen und Vorwürfe. Israel weiß sich keiner großen Sünde schuldig; es ist das Volk der Gottesfürchtigen und der »Kenner«, der Bundesgenossen und Verwandten Jahwā's. Und dennoch hat Jahwā Land und Volk einen schweren »Bruch« geschlagen, die »Ganzheit« und »Unverzehrtheit«, den »Frieden« und das »Recht« des selben schwer geschädigt, es ungesund, krank, ungerecht gemacht; er hat mit ihm gehandelt, wie er mit den Feinden im Thronbesteigungs-(Gerichts)-mythus sonst tut: hat ihn den betäubenden Giftbecher leeren lassen (V. 5, vgl. Ps. 75, siehe oben). Mit bitterer Ironie heißt es, daß Jahwā dem Volke statt einer Siegesstandarte, hinter der es in Triumph einherrücken könnte — die Heeresstandarten waren machtwirkende Göttersymbole —, eine Signalstange zum Zeichen der schämlichen Flucht errichtet habe. Damit ist aber der Ehre Jahwā's nicht gedient. Es ist seine eigene Schande, wenn seinen Kennern, den Mitgliedern seiner Sippe, seines Bundes, Abbruch getan wird; um ihrer Rettung willen möge er daher eingreifen und die Niederlage in Sieg verwandeln.

Indessen hat ein Orakelpriester, ein prophetisch begabter oder in der Technik des Orakelnehmens kundiger Tempelbeamter die Antwort Jahwā's ermittelt. Wahrscheinlich nimmt die Angabe 'al šūšan 'iðūp in der Überschrift auf das Wie des Orakelnehmens Bezug (siehe Psalmenstudien IV, S. 29 ff.). Nun tritt er hervor und verkündet in der eigentümlichen Form der dreizeiligen Dreierstrophen das Ergebnis, die Antwort Jahwā's:

In seinem Heiligtum<sup>1</sup> hat Jahwā gesprochen:  
 »Sieg jubelnd verteilte ich Sichem,  
 maß aus das Tal von Sukkoth.

<sup>1</sup> So mit allen alten Verss. — Die Hitzig'sche Deutung „in seiner Heiligkeit“, d. h. Treue und Wahrhaftigkeit, ist abzulehnen, erstens, weil sie auf dem Vorurteil beruht, daß „prophetische“ und „priesterliche“ Orakel prinzipiell verschieden sind, und zweitens weil die Heiligkeit Gottes im AT nie seine Wahrhaftigkeit und Treue bedeutet.

Mein ist Gil'ad und mein ist Manasse  
und Ephraim meines Hauptes Kraft,  
mein Herrscherstab ist Juda.

Meiner Füße Becken ist Moab,  
ich werf' meinen Schuh auf Edom,  
'ich jauchze über's Land der Philister'<sup>1</sup>.

Jahwā erinnert zunächst daran, daß er schon einmal früher Israel zu dem ihm gebührenden Lande siegreich verholfen habe, als er Kana'an — hier durch die westjordanensische »Jakobstadt« Sichem und die ostjordanensische Gegend des Sukkoth-Tals vertreten — eroberte und unter die Stämme Israels verteilte. — Er ist auch der Besitzer der kräftigen Mittel, durch die er auch jetzt das seinem Volke von Rechts wegen gehörige Land verschaffen kann: er ist der Herr der herrlichen Stämme Israels, die seine Waffen und seine königlichen Insignien sind, Gil'ad, Manasse, Ephraim, der alte Herrscherstamm, Juda, der neue Szepterträger in Israel. Die feindliche Nachbarwelt dagegen: Moab, Edom, Philister, gehört zwar auch ihm, jedoch als »Gefäße zur Unehre«, als zur Knechtschaft bestimmte Diener Jahwā's und seines Volkes; immer werde er über sie Sieg jubeln können. — Die Nationalreligion des noch in der Fülle seines Kraftgefühls stehenden Eroberervolkes spricht in diesem Orakel.

Die Liturgien lieben immer das Zusammentönen der verschiedenen Stimmungen der Religion. So ist es nicht selten, daß nach dem tröstenden Orakel eine erneute Bitte, von den Stimmungen des Gebets getragen, folgt, vgl. etwa Ps. 82, 8; 20, 10; 21, 14. Es ist, als wenn die Verheißung so unglaublich schön sei, daß der Glaube sie sich nur langsam und zaghaft aneignen könne; die Bitte setzt wieder ein, sogar mit Motiven der Klage verbunden; plötzlich ist es aber, als gehe der volle Inhalt der Verheißung dem Glauben auf, und jauchzend schwingt er sich endlich zur vollen Gewissheit der Erhörung, zu jubelnder Danksagung auf. Diese seeelischen Regungen der Religion verstehen die alttestamentlichen Liturgien oft trefflich wiederzugeben. — So auch hier. Nach dem Orakel setzt der Wortführer des Volkes, doch wohl der Heerführer, der König selber, mit der etwas zaghafte, jedoch von einem hervorsprossenden Glauben getragenen Frage ein:

Wer bringt mich dann hin zur Feste, wer 'führt'<sup>2</sup> mich  
dann nach Edom?

<sup>1</sup> Lies 'alē p̄lāšāp̄ ībrō'ā', siehe Ps. 108, 10.

<sup>2</sup> Lies Impf., BHK.

Und daran schließt sich gleichsam als Motivierung und Entschuldigung des noch nicht ganz überwundenen Zweifels und Mismutes:

Du hast uns ja verstoßen 'Jahwā' und zogest nicht aus<sup>1</sup>  
mit unsren Heeren!

Das siegreiche Heer Israels in die feindlichen Hauptstadt hineinführen,  
das kann nur Jahwā. O, daß er es doch tun wollte! Daher nun die erneute  
Bitte eines Glaubens, der gern zur vollen Gewißheit gelangen möchte:

O gib du uns Hilfe vom Feinde — nichts ist's ja mit Menschenhülfe!

Handle deiner herrlichen Verheißung gemäß, du, der du es allein  
kannst! — Nun bricht aber endlich die volle Glaubensgewißheit hindurch:

In 'Jahwā' tun wir Taten der Kraft — Er tritt unsre Feinde  
in den Staub!

So wird er auch diesmal sicher die Heerscharen Israels zum Siege  
führen.

\*

Dafs die Form des Orakels bei dieser Gelegenheit neu ad hoc gebil-  
det wurde, geht klar aus der Anpassung an die geschichtliche Situation  
hervor. — Dies Orakel hat aber eine Geschichte erlebt. Das zeigt uns  
**Ps. 108.**

Wenn Ps. 60 in die Zeit Davids gehört, wie wir oben angenommen  
haben, so wissen wir aus den geschichtlichen Nachrichten, dafs das Orakel  
diesmal in Erfüllung ging; David hat sowohl Edom als Moab bezwungen.  
Dieser Umstand in Verbindung mit der Tatsache — oder der Ansicht der  
jerusalemischen Priesterschaft —, dafs es dem großen und Gott wohlgefäl-  
ligen Könige David gegeben war, hat dazu geführt, dafs es mit besonderer  
Hochachtung aufbewahrt worden ist. Man wird schnell genug gemeint  
haben, in dieser Verheißung ein für alle spätere Zeiten gültiges Versprechen  
Jahwā's, dem Hause Davids und dem Volke Israel gnädig beizustehen, zu  
besitzen. Dafs man sich in der Folgezeit mit Vorliebe auf die Ver-  
heißungen an David berufen hat, wissen wir zur Genüge, vgl. Ps. 89, 20 ff.;  
132, 11 ff.<sup>2</sup>. Und so ist es dazu gekommen, dafs man bei einer späteren,

<sup>1</sup> Str. *אֶלְהִים* V. 12 b, Sym., Syr.

<sup>2</sup> Eine ähnliche Betrachtung wird mit ein Grund dazu gewesen sein, dafs die  
spätere Tradition so viele Psalmen für „zur Benutzung Davids“ — denn  
das ist der ursprüngliche Sinn der Formel *לְדָבֵר*, siehe Ps. 102, 1 —  
hielt und mit einer diesbezüglichen Notiz versah. Ein Klages Psalm etwa,  
der dem großen David geholfen hatte, der müsse besonders schön, Gott

vielleicht auch in geschichtlich-politischer Hinsicht ähnlichen Situation das alte Orakel als göttliche Antwort auf das Gebet des notleidenden Volkes aufgenommen hat. Dieser Fall liegt in Ps. 108 vor. Das Orakel ist somit ein festgelegtes Stück einer agendarisch gebundenen Liturgie geworden.

Ps. 108 ist in mehreren Beziehungen für das Zustandekommen der späteren Liturgien charakteristisch. Er ist aus einem Stück des individuellen, gegen die bösen Zauberer<sup>1</sup> gerichteten Klagepsalms (wohl Krankenpsalms) 57 und 60, 7—14, eben dem Stück, das Bitte, Orakel, erneute Bitte und Gewissheit der Erhörung enthielt, zusammengesetzt worden. Der leidende Beter in Ps. 57 ist auf das unter dem Angriff irgend eines Feindes leidende Volk, die giftspeienden Zauberer auf diesen Feind gedeutet worden<sup>2</sup>. Den Anlaß zu dieser Umdeutung hat der Umstand gegeben, daß der Beter in Ps. 57 im letzten Teil, wo er seine Gewissheit der Erhörung ausdrückt und das Gelübde tut, mit einer nicht seltenen Übertreibung sagt, er werde »Jahwā unter den Völkern preisen und ihn unter den Nationen besingen« V. 10. So ist der Psalm als ein nationaler Klagepsalm aufgefaßt, und eben dies Stück ist nun als vorgreifende Gewissheit der Erhörung und Gelübde zum Einleitungsstück der neuen Liturgie gemacht worden.

Bei welcher Gelegenheit dies geschehen ist, ist natürlich unmöglich zu sagen. Nur soviel dürfen wir vielleicht dem Takte des Redaktors zutrauen, daß die damaligen Feinde unter den in V. 10 (= 60, 10) genannten Völkern zu suchen seien — sicher ist das durchaus nicht. Und wenn Ps. 60, 9 c. 10c spätere Zusätze sein sollten, so dürfen wir vermuten, daß diese in Verbindung mit der Bearbeitung stehen und von Ps. 108 aus in

---

wohlgefällig und wirkungsvoll, „zur Gnädigstimmung“ נִזְנֵל besonders geeignet sein. Mit diesem Stempel sind daher die Kulapsalmen besonders gern ausgestattet worden. — Darin mag so viel Geschichtliches liegen, daß auch abgesehen von den eigentlichen Königspsalmen nicht wenige Psalmen zum Gebrauch eines Königs, vielleicht schon Davids, gedichtet worden sind, vgl. Ps. 28, 8; 63, 12; 84, 10; I Sam. 2, 10. So war es auch in Babylonien und Assyrien, s. Jastrow, Die Religion Babyl. u. Assyr. II, S. 106, und da die attischen Ps. ihrer Hauptmasse nach aus dem Königstempel in Jerusalem stammen, wird obige Annahme auch was diese betrifft eigentlich in der Natur der Sache liegen; die schönen und kunstvollen Lieder und Liturgien waren ursprünglich nicht für den gemeinen Mann. — Aus dieser Anschauung heraus hat sich später die Theorie gebildet, daß David auch der Verfasser der betreffenden Lieder sei; auch diese Annahme ist allmählich auf immer mehr Lieder ausgedehnt worden.

<sup>1</sup> Siehe Psalmenstudien I, S. 20.

<sup>2</sup> Vgl. Psalmenstudien I, Kap. VI.

den Text des Ps. 60 hineingekommen seien. Dann könnte die Bearbeitung in Ps. 108 der Zeit Jorams angehören, siehe oben zu Ps. 60. — Wie oft das Orakel in diesem neuen Zusammenhang verwendet worden ist, können wir natürlich nicht wissen.

\* \*

Zu diesen kasuellen öffentlichen Bettagsliturgien gehören wohl auch Ps 20 und 21, die als Königspsalmen den Übergang zu der unten zu behandelnden Gruppe, den Königsorakeln, bilden. Der König kommt aber in den beiden in so hohem Grade als Volksvertreter in Betracht, daß wir es vorziehen, sie hier zu behandeln, um so eher als sie inhaltlich zu den kasuellen Bettagsliturgien zu rechnen sind.

Obwohl **Ps. 20** keine »Klage« enthält, und stilistisch kein Klagepsalm ist, gehört er doch insofern zu den öffentlichen »Klagepsalmen«, als er für eine kasuelle Gelegenheit gedichtet ist und somit den eigentlichen Gemeindegebeten (S. 51 ff.) nicht zuzurechnen ist. Daß er aber bei ähnlichen eintreffenden Situationen wiederholte Male zur Aufführung gekommen sein mag, kann jedenfalls nicht geleugnet werden.

Was diesem Psalm betrifft, so können wir uns ganz kurz fassen. Sein Wesen ist von den meisten neueren und vielen älteren Exegeten richtig bestimmt worden (siehe besonders Gunkel und Staerk). Er ist eine Bettagsliturgie vor dem Auszug des Königs zum Kampf — denn daß »der Gesalbte« V. 7 und »der König« V. 10 ein israelitisch-judäischer, wirklicher, d. h. vorexilischer König ist, halte ich für erwiesen<sup>1</sup>. Ebenso stimme ich mit den meisten Neueren (eine Ausnahme bildet Budde) darin überein, daß der Psalm eine Opferhandlung begleitet hat oder unmittelbar auf sie gefolgt ist, und das nicht nur wegen V. 4, der wohl auch auf alle die im Laufe der Zeit vom König dargebrachten Opfer als ebensoviele Beweise seiner Frömmigkeit gehen könnte, sondern einfach weil es in der Natur der Sache und dem Wesen der altorientalischen Religionen liegt. Ein Bettag ohne Opfer irgendwelcher Art ist in der vorexilischen Zeit und unter einigermaßen normalen Verhältnissen einfach undenkbar. Daß auch die Prophezeiungen

<sup>1</sup> Gunkel, Die Königspsalmen, Preußische Jahrbücher 1914. Der feste Terminus „der Gesalbte Jahwā's“ in Sgl. bedeutet, abgesehen von Jes. 45, 1, wo der Titel im „messianischen“ Sinne auf Kyros übertragen worden ist, sonst im ganzen AT nie etwas anderes als den geschichtlichen König Israels. In Dan. 9, 25, 26 ist das Wort nicht fester Terminus; es bedeutet hier einen Gesalbten. In Ps. 105, 15 = I Chr. 16, 22 („meine Gesalbten“, d. h. die Patriarchen) liegt die Vorstellung des Gesalbtseins der Propheten im Hintergrunde.

der zum Heiligtum gehörigen Propheten in Verbindung mit der Opferhandlung steht, ist auch als sicher und in der Natur der Sache liegend zu betrachten (siehe oben S. 17). So wird das in V. 7 ff. gegebene Orakel als das Resultat einer Opferschau oder einer ähnlichen Zeichendeutung oder einer in Verbindung mit dem Opfer empfangenen mehr oder weniger ekstatischen Inspiration zu betrachten sein, mag auch der Inhalt und sogar noch der Wortlaut agendarisch festgelegt gewesen sein. Es wird eben zur Liturgie gehört haben, daß an dieser Stelle ein günstiges Orakel des hier dargebotenen Inhaltes mitgeteilt werden sollte.

In der Liturgie Ps. 20 fehlt, wie gesagt, der eigentliche Klagespalm. Vielleicht ist dieser in einem früheren Stadium der Kulthandlungen des Bettages vorausgegangen; vielleicht hat aber das Fehlen seinen Grund darin, daß noch keine eigentliche Not und somit kein rechter Grund zum Klagen und Jammern vorliegt. Allerdings redet Vers 2 von einem *jōm šārā*, und damit ist, wie Buhl richtig sagt, nicht die kommende Gefahr im Kampfe, sondern der gegenwärtige Augenblick gemeint; schon das Bevorstehen des Krieges wird als »Not«, d. h. Hilfebedürftigkeit bezeichnet; daraus irgendwelche Schlüsse auf die Größe der Gefahr und die mögliche geschichtliche Situation zu ziehen, ist unzulässig; der religiösen Poesie ist die Gefahr und die Not immer die größtmögliche. Der Psalm enthält überhaupt nichts, was nicht auf jeden Gebetstag vor dem Kriege gehen könnte; er ist eine echt kultische Liturgie.

Der erste Teil besteht aus einem Segenswunsch der Gemeinde für den König: möge Jahwā, der starke Gott, dich jetzt erhören und schützen, dir Hilfe vom Tempel schicken, dir deine Frömmigkeit, deine reichlichen Opfer als Verdienst zurechnen, den Wunsch deines Herzens dir geben und alle deine »Ratschläge« wirklich machen, auf daß wir in deiner siegreichen Kraft und dem Namen unseres Gottes jubeln können! — Durch diesen Segenswunsch soll die Siegesgewißheit, die Siegeskraft, kurz »der Sieg« in die Seele des Königs hineingelegt und so verwirklicht werden; so schafft die Gemeinde durch die wirksamen Segensworte im Kulte mit die Wirklichkeit, den Sieg; denn die Kraft der Segensworte wurzelt in der Segenskraft des Gottes, mit dem die Gemeinde einen Bund hat und im Kulte den Bund verstärkt<sup>1</sup>.

Dann tritt aber ein Einzelner hervor, der Priesterprophet, und teilt das Ergebnis der Orakelnehmung mit; und wenn der Psalm auf die Opferhandlung anspielt (V. 4), so ist es wahrscheinlich, daß das Orakel durch Opferschau gewonnen ist. — Das Orakel wird diesmal nicht im Wortlaut

<sup>1</sup> Vgl. Psalmenstudien II, I. Teil, Kap. I 4 b.

mitgeteilt; es wird nur gesagt, daß das Ergebnis der Orakelnehmung ein günstiges gewesen ist, — auch dies erklärt sich am besten, wenn wir nicht an ein ekstatisch-nabiistisches, sondern an ein rein technisches Orakel denken. Der Prophet spricht:

Nun weiß ich [führwar]<sup>1</sup>, daß Jahwā Sieg seinem Gesalbten verleiht, erhört ihn aus heiligem Himmel mit der helfenden Kraft seiner Hand.

An diese Mitteilung knüpft nun die Gemeinde den dankbaren Ausdruck ihrer Siegesgewißheit: mit ihnen ist Jahwā und sein wunderwirkender Name, er, der der einzige wirkliche Gott ist; was die anderen, die Feinde dagegen aufstellen können, ist keine wirkliche Gotteskraft, sondern nur Menschenwerk, Fleisch und nicht Geist, wie Jesaja sagt, Rosse und Wagen heißt es hier. Daher müssen auch die Feinde fallen; wir aber bleiben stehen, und wanken wir auch einmal, so richten wir uns sofort in der Kraft unseres Gottes wieder auf. — Das Ganze schließt mit einer Bitte, daß die Verheifung verwirklicht werden möge:

Jahwā, gib dem Könige Sieg und erhöre uns heute<sup>2</sup> unser Flehen!

Die Frage, bei welcher Gelegenheit und für welchen König dieser Psalm wohl das erste Mal gesungen worden sei, ist eine müßige Frage. Seiner rein liturgischen Art gemäß wird er wahrscheinlich öfter bei ähnlichen Gelegenheiten benutzt worden sein.

Literarisch-formell nimmt er eine eigenartige Stellung innerhalb der Psalmdichtung ein. Er besteht nicht, wie die meisten derartigen Liturgien (z. B. Ps. 85) aus Bitte (Klagepsalm) und Orakel, sondern aus Segenswunsch (siehe Ps. Stud. V) und Orakel mit vertrauensvollem Schlusgebet.

\*

Einen ähnlichen Anlaß wie Ps. 20 hat höchstwahrscheinlich auch **Ps. 21**. Gewöhnlich fassen die Exegeten diesen Psalm als einen Dankpsalm auf, streiten aber darüber, welchen Segensgaben der Dank hier wohl gelten möge: einer langen und glücklichen Regierung im allgemeinen (Buhl, Staerk u. a.), einem gewonnenen Siege (z. B. Briggs, Delitzsch, Cheyne u. a.), dem alljährlich wiederkehrenden Krönungstage (Duhm) usw. Dafs er stilistisch kein Klagepsalm ist, leuchtet ein. Die Frage, nach dem Zweck des Psalms hängt z. T. mit der andern zusammen: gehört V. 14 mit zum ursprünglichen Psalm? Das wird von vielen bezweifelt (Budde, Buhl, Staerk u. a.); diese Ausleger fassen den Vers als einen liturgischen oder eschatologischen

<sup>1</sup> *jāðō'a*, m. c.

<sup>2</sup> „Der Tag unseres Flehens“ ist der gegenwärtige Betttag.

Zusatz auf. Wirkliche Gründe dafür sind nicht gegeben worden. Dafs ein Vers »liturgisch« anmutet, ist kein Streichungsgrund, wenn die Psalmen für den Kult bestimmt sind. Und Ps. 82 und 20 zeigen, daß ein Gebet recht wohl dem Orakel nachfolgen kann. Für die Echtheit des Verses spricht der symmetrische Aufbau des Psalms<sup>1</sup> — Eine Betrachtung des Psalms als Ganzes zeigt nun, daß im Orakel etwas verheißen wird, um dessen Erfüllung zum Schluf gebeten wird. Die Bitte zeigt, daß das Orakel auf eine konkrete Situation geht, bei der es auf die Macht 'ōz und die Heldenkraft *gebürā* Jahwā's ankommt. Die Verheißung gilt somit nicht Siegestaten im allgemeinen, sondern Sieg in einer bestimmten konkreten Situation. Wir haben somit eine ähnliche Voraussetzung wie bei Ps. 20, und unser Psalm ist wie jener eine Liturgie für einen Bettag vor dem Auszug des Königs in den Krieg.

Dafs der Psalm in formeller Hinsicht einen ähnlichen symmetrischen Aufbau wie Ps. 20 zeigt, haben wir schon erwähnt. — Die erste siebenzeilige Hauptstrophe ist aber nicht wie dort ein Segenswunsch, sondern ein Dankpsalm. Das will nun aber nicht besagen, daß der Psalm als Ganzes, wie die Exegeten behaupten, eine Dankliturgie ist; die Hauptsache ist nicht der Dank, sondern das Orakel. Der Dank kommt hier als »Motiv« innerhalb der Gebetsliturgie in Betracht. Der Dank soll das Vertrauen des Königs und der Gemeinde ausdrücken: der Gott, der schon so Herrliches gegeben hat, der wird — das darf die Gemeinde erwarten — auch jetzt dem Könige helfen und ihm, wie früher, die Erfüllung seiner Begehrung gewähren. So mündet denn auch die Strophe in den deutlich auf den Empfang von neuen Segensgaben zielenden Vers 8 aus:

Denn der König vertraut auf Jahwā, auf die nie wankende Güte Eljons.

Die Strophe ist übrigens für die religiöse Beurteilung des Königtums sehr charakteristisch. König und Volk erscheinen hier als identisch. Wenn der König in der Huld Gottes steht, so ist dem Volke das Glück verbürgt. Er lebt und regiert und freut sich »in der Kraft Jahwā's«; dem frommen Könige will Jahwā nichts verhalten: was sein Herz begehrte, gibt er ihm. Er kommt ihm sogar mit seinem Segen zuvor, schmückt ihn mit dem Symbol und dem »sakramentalen« Träger der göttlichen Kraft und der Gerechtigkeit, des Kerns des »Segens«, des das ganze Volk tragenden Königsglücks: mit der goldenen Tiara. Ewiges Leben schenkt er ihm auf seine Bitte. In dem Vollbesitz der »Ehre« *kābod*, des Seeleninhaltes, der Seelenkraft, die

<sup>1</sup> Zwei Hauptteile von je 7 Doppeldreieren: a) Dank; b) Orakel und Gebet. Vgl. Ps. 20: zwei Hauptteile von je 5 Doppeldreieren: a) Segenswunsch; b) Orakel und Gebet.

sich in großen und ruhmreichen Taten auswirkt, steht er da, mit »Herrlichkeit« und »Glanz« — *hōd* und *hāddūr*, zwei andere Ausdrücke derselben Sache — ist er wie ein Gott »geschmückt«. Ein solcher Übermensch — »zwei Drittel von ihm ist Gott, ein Drittel von ihm ist Mensch« könnte man von ihm ebensogut wie von Gilgameš sagen — darf auch in der jetzigen »Not«, wenn er bald den Feinden unter Augen treten wird, sicher auf göttliche Hilfe und auf Sieg vertrauen.

Es hindert nichts die Annahme, daß dieser Teil des Psalms vom Könige selber gesungen worden ist; wie der Betende in den Klage- und Dankpsalmen sich häufig nicht in erster Person, sondern als »deinen Knecht« (Ps. 19, 12, 14; 116, 16), oder der König in ähnlichen Psalmen sich als »den König«, »den Gesalbten«, »deinen Gesalbten« bezeichnet (Ps. 18, 51; 61, 7 f.; 63, 12), so nennt er sich auch hier nicht in erster Person, sondern als »den König«. Es liegt hier darin ein Vertrauensmotiv: seinem König muß Jahwā huld sein und ihm helfen.

Nachdem der König so sein Vertrauen auf die göttliche Hilfe in den Formen des Dankpsalms ausgesprochen hat, erhebt der Prophet seine Stimme. Auch hier dürfen wir annehmen, daß irgendwelche Opfer und orakeltechnische Riten dem Psalm vorangegangen waren; doch hat das Orakel hier die Form des echten Nabispruchs, und somit ist es möglich, daß man in diesem Falle — bzw. bei gewissen Gelegenheiten — das Orakelgeben der freieren Inspiration, etwa den Traumerlebnissen und Traumdeutungen eines Nabi überlassen habe. Der Inhalt des Orakels ist Sieg über die Feinde. Die Verheißung an sich ist ganz allgemein gehalten; der Zusammenhang zeigt aber, wie gesagt, daß sie auf den je bevorstehenden Krieg zu beziehen ist. Sie lautet:

<sup>1</sup> Lies *timhas*, BHK. <sup>2</sup> Lies *taṣṣipēmō*, BHK.

<sup>3</sup> Str. in V. 10 *jahwā*, lies *b<sup>e</sup>app<sup>e</sup>chā t<sup>e</sup>ball<sup>e</sup>em* und *und es h<sup>a</sup>rōn<sup>e</sup>chā*.

<sup>4</sup> Man darf nicht „auf ihr Antlitz“ übersetzen; *pēnchām* steht hier ganz abgeschliffen.

Und ganz wie in Ps. 20 und 82 fällt zum Schluß der Chor ein mit der Bitte, daß die Verheißung in Bälde verwirklicht werden und das Volk den herrlichen Sieg feiern dürfen möge:

Erheb' dich Jahwā, in deiner Kraft, daß wir singen und spielen  
deiner Machttat!

### 3. Königsorakel.

Wenn man von den Königspsalmen im AT spricht<sup>1</sup>, so will man nicht diesen Namen als Bezeichnung einer eigenen literarischen Gattung aufgefaßt haben. Die betreffenden Psalmen umfassen vielmehr fast alle literarischen Gattungen der Psalmdichtung: individuelle Klagepsalmen (Krankheitspsalmen, Ps. 28; 61; 63); Dankpsalmen (Ps. 18; II Sam. 2, 1—10) öffentliche Klagepsalmen (Ps. 89), Orakelpsalmen (Ps. 2; 45; 72; 110; 132), Bettags- und Festliturgien (Ps. 20; 21; 84; 132), Gelübdepsalmen (Ps. 101), Segenspsalmen (Ps. 72). Was ihnen gemeinsam ist, ist das sachliche Moment, daß sie sich alle in irgendeiner Weise mit dem Könige Israels beschäftigen. Hier haben wir es mit den Psalmen als kultischen Gattungen und nach ihrer verschiedenen kultischen Verwendung zu tun. Die Königspsalmen müssen daher nach ihren kultischen Gattungen an ihrer jeweiligen Stelle behandelt werden. — Wir haben im Vorhergehenden sowohl regelmäßig wiederkehrende, als kasuelle Fest- und Bettagspsalmen und -Liturgien getroffen, in denen der König als der religiöse und kultische Vertreter auftritt und so im Mittelpunkte der Kulthandlungen steht (Ps. 132; 20; 21); wir werden ihn auch später als Kranken und Reinigungsbedürftigen in den individuellen Klagepsalmen treffen (Ps. 28).

Besonders unter den Orakelpsalmen gibt es nun einige, in denen der König in ganz besonderem Grade im Mittelpunkte steht, insofern als sie sein Werden als König oder irgend eine für seine Stellung als König sehr bedeutungsvolle Begebenheit betreffen. Nach ihrem ganzen Gepräge dürfen wir vermuten, daß sie nicht für ein einmaliges Ereignis geschrieben sind, sondern bei gewissen, bald in längerem, bald in kürzerem Zwischenraum wiederkehrenden Gelegenheiten verwendet worden sind; vor allem handelt es sich hier um Psalmen bei der Thronbesteigung eines Königs. Sie bilden daher gewissermaßen eine Zwischenstufe zwischen den regelmäßigen und den kasuellen Kulthandlungen und -Psalmen, und werden

<sup>1</sup> Gunkel, Die Königspsalmen, Preußische Jahrbücher 1914. — Mowinckel, Kongssalmerne i Det Gamle Testament, Kristiania 1916.

daher, insofern als sie Orakelpsalmen sind, hier als besondere Gruppe behandelt. Zur Besprechung kommen hier die Ps. 2; 110; 72; 45. Sie gehören zu den öffentlichen Liedern insofern, als der König hier als Vertreter der Gemeinde in Betracht kommt, und sie zu öffentlichen Gemeindegottesdiensten gehört haben.

Was der König dem alten Israel in sozialer und religiöser Hinsicht bedeutet, das haben wir an anderem Orte kurz angedeutet<sup>1</sup>; wir verweisen hier auf unsere dortige Darstellung. In dem dort gezeichneten Idealbild des Königs finden die Königpsalmen ihre Erklärung. Diese Psalmen handeln, wie schon Gunkel sehr richtig hervorgehoben hat, nicht von diesem oder jenem geschichtlichen Könige, sondern von dem Könige Israels, wie er nach der sozial-psychologischen Grundanschauung und dem Ideal des Volkes sein soll, einem Ideal, dessen Verwirklichung man von jedem geschichtlichen Könige erwartet hat, von dem »Könige nach dem Herzen Jahwā's«. Die Frage, welcher König in diesem oder jenem Psalm wohl gemeint sei, ist daher prinzipiell verfehlt. Es ist der jeweilig regierende König gemeint, und die Frage, unter welchem Könige die einzelnen Psalmen zuerst gedichtet worden seien, kann überhaupt nicht beantwortet werden, da weder konkrete Einzelpersonen geschildert, noch irgendwelche zeitgeschichtlichen Verhältnisse berührt werden — jedenfalls nicht in einer für uns durchsichtigen Weise. Auch der geschichtliche Hintergrund, der bisweilen gezeichnet zu sein scheint, beruht meistens nicht auf Wirklichkeit, sondern auf Theorie. Das sieht man am besten bei Ps. 2. Die im Liede gezeichnete Situation ist diese: der König auf Sion ist von Rechtswegen Weltkönig; bei dem Regierungswechsel benutzen aber die bezwungenen Vasallen, die Könige und die Völker der ganzen Erde, die Gelegenheit zu einem Versuch, das Joch abzuwerfen; gegen diesen Versuch tritt nun der König mit einem göttlichen Rechtsspruch auf. Das ist eine Situation, die nie in Israel Wirklichkeit gewesen ist; sie mag in den orientalischen Weltreichen eine gewisse Wirklichkeit besessen haben, und ist mit dem orientalischen Königideal auf die israelitischen Verhältnisse übertragen worden; daneben wirkt auch der Einfluß des Thronbesteigungsmythus des Gottes, nämlich des »Völkerkampfmythus«<sup>2</sup>; der Mythus von dem Angriff der Völker der Welt auf den neuen König ist von Jahwā auf seinen »Sohn«, den neuen irdischen König übertragen worden. — Wenn aber z. B. die priesterliche Stellung des Königs in Ps. 110 so ausdrücklich betont wird, so mag vielleicht darin eine Spur gegen die Ansprüche der jerusalem-

<sup>1</sup> Ps.St. II, II. Teil, S. 299—304. .

<sup>2</sup> Ps.St. II, I. Teil, S. 57—65. |

tischen Hierarchie liegen<sup>1</sup>. Das dürfte aber ein recht vereinzelter Fall sein. Vergleich jedoch unten zu Ps. 45. — —

Es ist mir nun nicht ganz klar, ob Gunkel den kultischen Charakter der Königspsalmen behaupten will. Er findet ihren »Sitz im Leben« bei den höfischen Festen, den Festlichkeiten des Königshauses; ob er aber diese Festlichkeiten als Kultfeste gedacht hat und die Psalmen in die Riten des Tages hineingereiht haben will, ist nicht klar zu ersehen; jedenfalls sagt er nichts Ausdrückliches darüber. Staerk rechnet jedenfalls die meisten der Königspsalmen zu den »geistlichen Liedern im engeren Sinne«<sup>2</sup>, d. h. zu den Liedern, die nicht nur »vom Kultus gelöst« sind, sondern in denen auch »die charakteristischen Stilformen des Hymnus und Gebetes fehlen oder bis auf einen Rest verschwunden sind, der nur mehr retorische Bedeutung hat.« — Dafß er aber die Formen der Kultdichtung viel zu eng gefasst hat, haben wir oben gesehen. Dazu kommt, dafß er den Platz des prophetischen Orakels im Kult nicht klar genug erkannt hat.

Dafß die Königspsalmen tatsächlich Kultlieder gewesen sein müssen, scheint mir unleugbar. — Dafür sprechen viele Gründe. Erstens die Analogie der anderen schon behandelten Orakelpsalmen. Zweitens der religiöse Charakter des altisraelitischen Königtums. Drittens die unlösbare Verbindung zwischen Volks- und politischem Leben einerseits und Religion andererseits; Religion war aber damals Kult. Viertens der klar bezeugte religiöskultische Charakter der in vielen dieser Psalmen vorausgesetzten Situation: der Salbung und Thronbesteigung des neuen Königs.

\*

Von den Psalmen, die sich auf die Thronbesteigung eines Königs beziehen<sup>3</sup>, ist Ps. 2 in mancher Hinsicht der deutlichste. — In Psalmstudien II, S. 6—8 haben wir eine Skizze der Vorgänge bei der Salbung und Thronbesteigung eines israelitischen Königs gegeben, auf die wir hier verweisen wollen.

Aus Ps. 2, 6 ff., der ausdrücklichen Hervorhebung der göttlichen Berufung des redenden Königs und dem sich daranschließenden Orakel, geht deutlich genug hervor, dafß es sich in diesem Falle um die religiöserrechtliche Legitimation des Prätendenten handelt.

Wir wissen genügend, dafß in Israel nicht die Erbfolge an sich, sondern innere, seelische und geistige Qualitäten als die Legitimation zur

<sup>1</sup> So Gunkel, Die Königspsalmen.

<sup>2</sup> Die Schriften des AT III 1, S. 228.

<sup>3</sup> Ps. 2; 110; 72. Dazu wohl auch Ps. 101, der aber kein Orakelpсалm ist und daher hier nicht in Betracht kommt.

Königswürde galt (siehe I Sam. 13, 13—15; 15; 16, 1; I Kg. 19, 16; vgl. Jes. 11, 1 ff.). Die angegebenen Stellen zeigen auch, daß die innere Legitimation dadurch zum Ausdruck kam und offenbar wurde, daß Jahwā den »Mann nach seinem Herzen« erwählte; die göttliche Erwählung war dem Volke gegenüber die sichtbare Legitimation. Und diese Erwählung geschah durch einen, der den Beruf hatte, den Willen Jahwā's zu verkünden. Das heißt: einen Propheten, was aber nicht unbedingt einen Nabi im eigentlichen Sinne zu heißen brauchte; der Betreffende konnte auch ein mit der Gabe des Orakelgebens ausgestatteter Priester, oder wie wir es hier genannt haben: ein Kultprophet, ein Tempelprophet, ein Priesterprophet (*kōhen* und *rō'ā*) sein. Das zeigt uns die Geschichte von der Erwählung Sauls mittels des Losorakels durch den Priesterpropheten Samuel (I Sam. 10, 17 ff.); noch deutlicher I Kg. 1, 32—40: der Priester Sadok, der Verwalter des Losorakels, der Träger des Ephod, salbt Salomo zum König<sup>1</sup>. Hier muß man sich aber dessen erinnern, daß die Grenze zwischen Priester und Prophet im alten Israel eben eine fließende war.

Die Erbsfolge als Legitimation kam nur insofern in Betracht, als der Mann immer mit seiner Sippe und seinem Hause identisch ist, und als die Söhne normalerweise die »Seele«, die Charaktereigenschaften des Vaters und des Stammvaters erben; Seele und Charakter ist nach altisraelitischer Ansicht nicht Besitz eines Einzelnen, sondern einer »Ganzheit«, eines Großachs, eines Geschlechts, eines Volkes<sup>2</sup>. So gehört die Königsseele auch normalerweise den Söhnen, und damit auch das Charisma des Erwähltseins. Unter dieser normalen Voraussetzung gilt die Legitimation dem ganzen Hause (vgl. I Sam 9, 20); der Mann kann nicht »gehört werden«, kann nicht emporkommen, ohne sein ganzes Haus mit sich zu ziehen<sup>3</sup>. Wenn aber der anormale Fall eintreffen sollte, daß die Söhne nicht die »Gerechtigkeit« des Vaters bewähren sollten, so fällt damit das Erwähltsein fort; dann bedeutet die Sohnschaft an sich nichts; nur unter dieser Bedingung ist die Erwählung an das Haus Davids geknüpft (Ps. 132, 12)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Der Prophet Natan in V. 34 ist angesichts V. 39 deutlich ein späterer Zusatz. Es beruht auf späterer Sichtung und Bearbeitung der Quellen im Sinne späterer Theorien, wenn sie jetzt den Eindruck erwecken, daß die Verkündigung der Erwählung und die Salbung meistens von freien Nabis vollzogen worden seien.

<sup>2</sup> Vgl. die den Charaktereigentümlichkeiten der verschiedenen israelitischen Stämme aus Charaktereigentümlichkeiten der Stammväter erklären wollenen Segens- und Fluchsprüche in Gen. 49 und Dtn. 33.

<sup>3</sup> Vgl. die vorzüglichen Ausführungen über Geschlecht und Individuum bei Johs. Pedersen, Israel I—II, Köbenhavn 1920, S. 201 ff.

<sup>4</sup> Auch in II Sam. 7 ist dies die Voraussetzung; von groben, bewußten Sünden, die einer „ungerechten“ Seele entspringen und einen Menschen

Ihren sichtbaren und höchsten Ausdruck fand nun die Erwählung in der Salbung des Erwählten durch den Willen der Gottheit verkündenden Propheten (siehe die oben genannten Stellen). Das führt uns zu dem Zusammenhang zwischen Königserwählung und Kult.

Schon die Erwählung durch den Priesterpropheten ist ein religiöser Akt und steht mit kultischen Handlungen in Verbindung (I Sam. 9 f.; 10, 17<sup>1</sup>; 11, 14 f.; 16, 5 – 13). Dasselbe gilt, wie diese Stellen zeigen, auch von der Salbung, siehe dazu I Kg. 1, 5 – 9; 32 – 40; II Kg. 11, 12. Sie wird an der heiligen Stätte vollzogen und steht in Verbindung mit Opfern und anderen Kulthandlungen<sup>2</sup>. Sie ist ein Sakrament, das den Besitz des »Geistes« mit sich führt, der die Seele des anscheinend gewöhnlichen Menschen in eine Königsseele verwandelt, oder vielleicht eher: der die in der Seele schlummernde Anlage zur Königsherrschaft sich zur vollen Blüte entfalten lässt, (siehe I Sam. 10, 1, 6 f.; 16, 13; vgl. Jes. 11, 1 ff.)<sup>3</sup>. – Die Salbung ist kurz gesagt eine Kulthandlung, die die Übertragung der Königsherrschaft vollzieht. Und diese Kulthandlung muss, wie jede andere, ihre bestimmten liturgischen Formen gehabt haben.

Nun liegt es in der Natur der Sache und wird auch ausdrücklich bezeugt, dass diese heilige Handlung von heiligen Worten begleitet ist (I Sam. 10, 1; II Kg. 9, 3). Diese Worte stellen sich eben als Jahwaworte, als Prophetenorakel dar, die den Besitz der Königsherrschaft verbürgen; ihr Inhalt und Form ist: »So spricht Jahwā: Ich salbe dich (heute) zum König über Israel«. So kurz wie in dem erzählenden Bericht II Kg. 9 sind die Worte natürlich nicht in der feierlichen Liturgie des Tages gefallen; es sind auch ausführlichere Aufträge und Verheissungen daran geknüpft worden, wie es dem prophetischen Orakel entspricht (s. I Sam. 10, 1).

Wenn wir nun in der Sammlung der jerusalemitischen Kultlieder Psalmen finden, die sich als prophetische Orakel an einen König am Thronbesteigungstage darbieten, so sind wir ohne jede Frage berechtigt,

„ungerecht“ bis in den Kern seiner Persönlichkeit hinein machen, ist hier nicht die Rede; nur von solchen Sünden, die „gesühnt“ werden können, spricht Natan.

<sup>1</sup> Ha-mispa ist eine Kultzentrale.

<sup>2</sup> Die Salbung Jehus durch Elisa ist eine revolutionäre und irreguläre Handlung, die als Ausnahme die Regel nur bestätigt (II Kg. 9, 1 ff.).

<sup>3</sup> Zwar spricht AT nicht ausdrücklich von einer „Salbung mit dem Geiste“; dafür aber Geistesübertragung von der Salbung abhängt und diese jene mit sich bringt, geht aus den genannten Stellen klar genug hervor. Die dem spiritualisierten Ausdruck zu Grunde liegende Realität kennt AT genügend.

diese Psalmen als die zur Liturgie des Salbungstages gehörenden Orakel aufzufassen und diese Auffassung als die einzige natürliche zu behaupten, bis sie mit positiven Gründen widerlegt worden ist.

Dafs die in Ps. 2 vorausgesetzte Situation die Thronbesteigung eines neuen Königs ist, ist von Gunkel, Buhl u. a. erkannt worden. Mit der traditionellen, aber falschen messianischen Deutung ist aber noch nicht allgemein gebrochen worden. Auch Staerk, der sonst von Gunkel hinsichtlich der Psalmendeutung stark beeinflußt ist, fasst noch den Psalm als »messianisch« auf, nicht nur in dem Sinne, als seien ursprünglich »messianische« Vorstellungen auf einen irdischen König übertragen worden (so etwa Grefsmann<sup>1</sup> und Sellin<sup>2</sup>), sondern im rein technisch-messianischen Sinne: der Psalm handle von dem schon existierenden, noch aber den Augen der Menschen unsichtbaren eschatologischen König. — Gegen diese Auffassung spricht aber, wie Gunkel richtig hervorgehoben hat, die Forderung einer einheitlichen Erklärung der Königpsalmen. Ist der König, der Gesalbte, in einigen von diesen Psalmen der irdische König Israels, so fordert die Analogie dieselbe Auslegung der anderen mit jenen verwandten, und man muß den positiven Beweis für eine abweichende Deutung der genannten Gestalt in einzelnen Psalmen verlangen. Und dafs nun der Gesalbte, der in Ps. 18 seinen Dank für eine wunderbare Rettung in der Schlacht ausspricht, für dessen Sieg in Ps. 20 und 21 gebetet und auf dessen schon dargebrachtes Opfer verwiesen wird, der in Ps. 45 als neuvermählt erscheint, der in Ps. 61 und 63 um Heilung einer Krankheit betet, der in Ps. 89 in tiefer Not auf ein seinem Urahnen David gegebenes Orakel verweist, und dem in Ps. 110 ein Glück und Kraft verheißendes Orakel gesprochen wird, und der vor den Augen des Propheten stehend oder sitzend von diesem angedredet wird — dafs dieser Gesalbte eine gegenwärtige, keine zukünftige Größe ist, das dürfte als einleuchtend gelten. Dann wird er es aber auch in Ps. 2 sein. Die Annahme, dafs der Psalm ein in den Mund einer noch nicht erschienenen Gestalt gelegter Spruch sein sollte, ohne dafs mit einem Worte einleitungsweise angedeutet wird, dafs hier eine geheimnisvolle Gestalt redete und wer diese sei, ist an sich wenig wahrscheinlich.

Die im Psalm vorausgesetzte Situation ist folgende: Der Thron auf Sion ist ledig geworden. Die tributpflichtigen Vasallen, alle Könige und

<sup>1</sup> Ursprung der Eschatologie, S. 252 ff.

<sup>2</sup> Der alttestamentliche Prophetismus. — Dafs diese Auffassung von einer Übertragung ursprünglich messianischer Vorstellungen auf den irdischen König überhaupt falsch ist, habe ich anderswo gezeigt, Ps.St. II, II. Teil, Kap. II 14, S. 301 ff. Schon ehe es einen eschatologischen „Messias“ gab, wurde der irdische König in mythologischen Formen als göttliches Wesen aufgefaßt.

Fürsten, alle Völker und Stämme der Erde, wollen den günstigen Augenblick benutzen, das verhaftete Joch abzuwerfen; die Völkerwelt ist in gewaltiger Unruhe gekommen, die Könige kommen zusammen und schmieden Pläne: jetzt habe die Stunde der Befreiung geschlagen.

Sion ist hier als Weltmetropole, der dortige König als Weltherrscher gedacht, und die Situation nach der etwa in Assyrien bei einem Regierungswechsel üblichen geschildert, so wie sie etwa ein Monarch wie Sanherib oder Sargon genügend erlebt hat, siehe oben. — Nun fragt sich dann, wer der rechtmäßige Herrscher wohl sei, der von dem Himmelsgotte zur Weltherrschaft berufen ist, der die Erde wieder ruhig in seiner Hand halten soll, dem die Völker zum Eigentum und die Nationen zum Besitz geschenkt sind; wird es den Völkern, den Heiden gelingen, ihre bösen Pläne wider Israel und den Herrscher auf Sion zu verwirklichen? Sollen die Heiden oder Israel triumphieren? Wird der neue König, der soeben auf Sion gesalbt worden ist und im Begriff steht, den Thron zu besteigen, den angeerbtten Besitz behaupten können? Soll er in Wahrheit alles das sein, was ein König auf Sion sein soll? Denn dem Könige auf Sion gebührt ja von Rechts wegen, von der Religion wegen, die Weltherrschaft; denn sein »Vater« Jahwā ist ja der Gott der Welt, der als solcher im Himmel thront, und sein »Sohn«, der König Israels, ist sein Statthalter auf Erden. Nicht politisch-geschichtliche Realität, sondern religiös-ideale Forderung ist hier der Anspruch der israelitischen Könige auf Weltherrschaft, wie der Anspruch Jerusalems, Weltmetropole zu sein (Ps. 48, 2 f.; 87), wie der Anspruch der Statthalter Christi oder der mittelalterlichen »römischen« Kaiser auf Weltherrschaft. Wir haben es hier mit einer gemeinorientalischen religiös-politischen Theorie zu tun, die von den Herrschern am Nil oder am Euphrat-Tigris gepflegt worden ist, und auch von den israelitischen Königen aufgenommen und in die religiöse Gesamtanschauung hineingearbeitet worden ist. Sie ist mehr als »Hofstil«, wie Grefmann<sup>1</sup> und andere sie nennen; sie ist eine organische Verbindung sowohl mit dem Weltbilde als mit dem Gottesbilde und dem Hauptmythus Altisraels eingegangen. Die Theorie ist insofern echt israelitisch, als den Israeliten immer Israel die Menschen (vgl. Ps. 36, 8) und Kana'an »das Land«, die Erde gewesen ist. Israels Gott ist der Gott des »Landes«, der von »den Menschen« bewohnten Erde; er ist der Schöpfer der Welt und daher der König Israels und der Welt; an jedem Neujahrsfest kommt er als Weltschöpfer, als König wieder und stellt wieder Israel als den Mittelpunkt als das Herrschervolk

---

<sup>1</sup> Ursprung d. isr.-jüd. Eschatologie, S. 250 ff.

der Welt her<sup>1</sup>. — Es ist daher auch den Israeliten eine einleuchtende religiöse und moralische Wahrheit, daß der irdische König Israels, der »Sohn« des Weltgottes, eigentlich von Rechtswegen Weltkönig sein muß.

Israel lebt aber — sowohl im Mythus<sup>2</sup> als in der Wirklichkeit — von einer feindlichen Welt umgeben. Jede Gelegenheit werden diese »Frevler« *rēšā'īm* benutzen, Israels Herrlichkeit zu erniedrigen, seine drückenden Fesseln abzuwerfen. Die gebotene Gelegenheit ist eben der Thronwechsel — so ist es ja auch in der politischen Wirklichkeit. Wenn der regierende König, der »Sohn«, der Jahwā auf Erden vertritt, gestorben ist, so empören sich die »Vasallen«; Israel kann es sich gar nicht anders vorstellen, als daß die »Heiden« den »ideellen« Herrschaftsanspruch Israels und seines Königshauses ebenso wirklich empfinden wie Israel selbst, im Gegensatz zu ihm aber als eine erdrückende Wirklichkeit, der sie immer loszuwerden versuchen müssen. Daher hat das alte Israel auch völlig naiv daran geglaubt, daß der Thronwechsel auf Sion eine von aller Welt mit gespannter Aufmerksamkeit beobachtete Begebenheit sei: wer soll jetzt der Weltkönig werden? Wieder ein Israelit, ein Verehrer Jahwā's, oder kommen diesmal wir, die Heiden, an die Reihe? Wird es uns diesmal gelingen, uns freizumachen?

Darauf antwortet Israel: leere, törichte, vermessene Pläne! tEr, der im Himmel thront, lacht nur dazu. Wartet nur einen Augenblick, so wird er euch eine »Rede« halten, die nichts an Deutlichkeit übrig lassen wird: mit der Glut seines brennenden Zorns wird er euch vernichten. Denn hier auf Sion steht schon der König, der heute durch die Salbung und die anderen Initiationsriten Jahwā's Sohn geworden ist, der heute mit Königsgerichtigkeit und Königsglück ausgestattet worden ist, eine Königsseele erhalten hat, ein neuer Mensch geworden ist, als Sohn Jahwā's heute geboren ist. Ihm ist alle Macht auf Erden übertragen worden, ihm sind alle Völker und Stämme als Erbteil gegeben worden. Euch aber bleibt nur ein Einziges: so schnell wie möglich eure Unterwürfigkeit zu bezeugen, euch vor Jahwā, den Mächtigen, niederzuwerfen, seine Füße huldigend zu küssen<sup>3</sup> und euch dem Scepter seines hier regierenden Sohnes zu beugen. Tut ihr das nicht, so ist die furchtbarste Vernichtung euch sicher. Denn schnell, sehr schnell ist sein göttlicher Zorn entbrannt.

<sup>1</sup> Ps. Stud. II.

<sup>2</sup> Ib. I. Teil, Kap. II 1, bes. S. 54—80.

<sup>3</sup> Der geniale Vorschlag Bertholets, das völlig sinnlose *nšqw br* V. 12 vor *gjlw* V. 11 zu versetzen und *wenass̄eqū beražlāw* zu lesen, ist einleuchtend richtig.

Diesen festen Glauben läßt nun Ps. 2 den König selber verkünden; der Psalm tritt formell als eine Proklamation des neuen Königs an seine Untertanen, die Völker der Welt, gewissermaßen als eine Anrittsrede auf<sup>1</sup>. In der ersten Strophe zeichnet der König mit sarkastisch-überlegenen Worten die gedachte Situation:

Was tobet die Völkerwelt so, was sinnen die Stämme Eitles,  
treten Erdenkönige zusammen, schmieden Fürsten Pläne miteinander:<sup>2</sup>  
»Ihre Bande läßt uns zerreißen und werfen von uns ihre Fesseln!«

Und dann in der zweiten Strophe die harte, für Israel und ihn aber erfreudende und tröstende Wirklichkeit, an der die »leeren« Pläne scheitern müssen:

Der im Himmel thront, er lacht nur, es spottet ihrer der Herr,  
dann spricht er zu ihnen im Zorn und erschreckt sie mit seinem Grimm.  
Ich aber 'bin geweiht' als 'sein' König auf Sion, seinem heiligen Berg.

Worauf stützt sich diese Gewisheit des redenden Königs? Auf die Erwählung Jahwā's, die ihm — durch Prophetenmund oder direkt — verkündet worden ist, und ihm die Legitimität und die Kraft gegeben hat, die keine weltliche Macht stürzen kann. Den Spruch Jahwā's, der ihm dies alles verbürgt, teilt er in der dritten Strophe mit:

Ich will verkünden die Entscheidung Jahwā's:  
Er sprach zu mir: »Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt!  
Nur bitt' mich, so geb' ich dir Völker zum Erbtum,  
die Welt zum Besitz;  
mit eiserner Keule zerschmettre, wie Töpfergeräte zertritt sie!«

Die »Adoption« zum Sohn Jahwā's und damit das Anrecht auf die Weltherrschaft hat Jahwā dem Könige verkündet. Eben dadurch ist er König geworden. Als König ist er »der Sohn Jahwā's«. Es wird hier deutlich auf die legitimierenden Gottesworte hingedeutet, die bei seiner Salbung (s. oben) zum Könige gesprochen wurden; diese werden hier, wenn nicht im Wortlaut, so jedenfalls dem Sinne nach wiedergegeben.

<sup>1</sup> Im jetzigen Text besteht ein schwieriger und höchst unanschaulicher Wechsel des redenden Subjekts: 1—5 König oder Prophet, 6 Jahwā, 7 a König, 7 b—9 Jahwā, 10—12 König oder Prophet. Stellt man in V. 6 den ursprünglichen von LXX und z. T. auch von Hieron. bezeugten Text her: *nissachti malkō* und *qādšō* her, ist der Redende im ganzen Psalm der König; in V. 7 b—9 berichtet er, was Jahwā zu ihm gesprochen hat.

<sup>2</sup> V. 2 b ist richtige, aber metrisch überschüssige Glosse.

In der vierten Strophe wendet er zum Anfang zurück und zieht aus der mitgeteilten Tatsache die für die feindliche Völkerwelt allein notwendige Schlußfolgerung und gibt ihr den dementsprechenden Rat:

Nun denn, ihr Könige, seid klug, laßt euch warnen, ihr Erdenregenten:  
nun dienet Jahwā mit Furcht und 'küsst seine Füße' mit Beben,  
daß er nicht zürne und ihr vergehet — denn schnell  
entbrennt sein Zorn!

Wie haben wir uns nun bei einem Psalm wie diesem seinen »Sitz im Leben« zu denken? Nach allem, was oben gesagt ist, darf es nicht zweifelhaft sein, daß er in Verbindung mit den Thronbesteigungsriten, mit der Salbung steht. Er setzt die Thronbesteigung des neuen Königs als Hintergrund voraus, er teilt ein diesbezügliches Orakel mit, wie es für diese Situation bezeugt ist. Er ist, sehen wir, als eine Proklamation des neuen Königs zu seinen Untertanen zu betrachten; und wir brauchen nicht daran zu zweifeln, daß seine Worte einen Sturm der Begeisterung bei den Israeliten hervorgerufen haben, die diese herrliche Proklamation hörten. Es darf demnach als ziemlich sicher gelten, daß er, wenn er überhaupt zu den kultischen Feierlichkeiten des Tages gehört hat — und wir sehen nicht ein, warum er das nicht sollte — an dem Zeitpunkt seinen Platz gehabt haben muß, wo der neue König als solcher zum ersten Male vor die Augen seines Volkes, der versammelten Festmenge, hervortritt. Das tat er aber nach II Kg. 11, 12 f., wenn er von irgend einem Raume im Tempel, wo die letzten Vorbereitungen<sup>1</sup> zu Ende gebracht waren, in den Tempelhof hinaustrat, sich »auf den 'ammūd<sup>2</sup> stellte« und mit den königlichen Insignien bekleidet und gesalbt wurde. Dann wird er von den Jubelrufen des ganzen Volkes als König gegrüßt: »Es lebe der König ewiglich!« — Daß der König bei dieser ganzen Szene stumme Person gewesen sei, können wir uns kaum vorstellen. In irgend einer Weise und mit irgendwelchen Worten muß er dem Volke als König vorgestellt worden sein. Ps. 2 enthält Worte, wie sie bei dieser Gelegenheit gesprochen sein können. Hier stellt sich der neue König selber als König vor, mit all der Feierlichkeit und mit all der Legitimierung, die die Lage erfordern könnte. Um so brausender dürfen wir uns die Leberufe nach einer Proklamation wie dieser vorstellen.

Vielleicht können wir dem Psalm noch etwas entnehmen. — Wie wir sahen, teilt der König in V. 7 b—9 die göttliche Berufung mit, auf die sich sein Königtum gründet. Wir haben oben gesehen, daß Worte dieses Inhalts bei der Salbung von einem prophetisch Begabten geredet wurden.

<sup>1</sup> Man könnte etwa an rituelle Waschungen oder dgl. denken.

<sup>2</sup> Unsicher; erhöhter Standort irgend einer Art; kaum „Säule“.

Sehr wohl möglich ist es nun, daß der König hier die Worte mitteilt, die zu ihm irgend ein Kultprophet unmittelbar vorher, während des eigentlichen Salbungsaktes geredet hat. »Er sagte zu mir« heißt dann: er sagte zu mir durch den Mund eines Propheten. Hier wird es aber, scheint es, so dargestellt, als habe der König selbst die göttlichen Worte vernommen. Ist es — etwa gelegentlich — auch vorgekommen, daß der König selber als derjenige aufrat, der bei der Salbung »inspiriert« wurde und selber das göttliche Orakel empfing? Hat es sozusagen zum Ritual des Festes gehört, daß der König — bei gewissen Gelegenheiten — gleichsam als ein Inspirierter auftreten sollte und Worte verkünden, die ihm in der Ekstase der heiligen Stunde zugeraunt worden waren? Dafs der König mit der Salbung und der Geistesübertragung auch den prophetischen Geist, die Gabe der Prophetie erhielt, das war, wissen wir, ein im alten Israel nicht seltener Glaube, siehe II Sam. 23, 1—3; I Kg. 3, 5 ff.; vgl. auch die »messianischen« Stücke Jes. 9, 1 ff.; 11, 1 ff. Wir können die Vermutung aussprechen; sicher behaupten können wir es nicht.

Gehört Ps. 2 zu den agendarisch vorgeschriebenen Stücken der Salbungsliturgie, oder wurde die Formulierung des dabei zu sprechenden Orakels jedesmal der freien Inspiration und Phantasie des — oder eines der — Kultpropheten überlassen? Wir wissen es nicht, halten aber die letztere Annahme für die wahrscheinlichere. Sie würde am besten den so oft bezeugten freien Formen der israelitischen Prophetie entsprechen. — Wir müssen uns auch nicht notwendigerweise denken, daß der Orakel-verkündende und der die Salbung Vollziehende immer dieselbe Person gewesen ist. Der Oberpriester hat wohl meistens die Salbung vollzogen; ein anderer prophetischer Kuldiener kann dann von der Inspiration ergriffen worden sein und das zu sprechende glückverheißende Orakel verkündet haben. Es wird wohl dann im voraus bestimmt gewesen sein, wer von den vielen Propheten diesmal den Entschluß Gottes mitzuteilen hatte.

\*

In Ps. 110 haben wir ein anderes Beispiel eines bei der Salbung eines Königs gesprochenen Orakels. Denn auch hier ist der Inhalt der Verheißung die Übertragung der Königsherrschaft und die Legitimierung des Königs zu derselben durch die von einem Propheten verkündete göttliche Erwählung. Es handelt sich nicht etwa darum, daß einem schon regierenden Könige das Priestertum als Zugabe verheißen, auch nicht darum, daß einem Priester das Königtum übertragen werde, sondern Königtum und Priestertum zugleich werden irgend jemandem zugesagt. Von der Übertragung des Königtums sprechen V. 1—2, von dem Priestertum V. 4. Die

seit lange beliebte Deutung des Psalms auf den Makkabäer Simon ist schon aus diesem Grunde abzulehnen — ganz abgesehen davon, daß man meiner Ansicht nach »makkabäische« Psalmen im Psalter überhaupt nicht suchen darf<sup>1</sup>.

Das Hauptgewicht liegt im Psalm auf der Legitimierung des neuen Königs durch einen Spruch Jahwā's. Der Ehrensitz zur rechten Hand des Gottes<sup>2</sup>, das Ausstrecken des machtvollen Herrscherstabs, das Niedertreten der Feinde von Sion aus<sup>3</sup>, das alles bedeutet die königliche Würde und Macht; der neue Prätendent wird hier aufgefordert, den ihm gebührenden Thron zum ersten Male zu besteigen und von dort aus in der Kraft Jahwā's und mit seiner Hilfe die Herrschaft auszuüben. Die darin ausgedrückte Erwählung wird in V. 3 mit dem Hinweis auf die innere Würde und die göttliche »Geburt« des Erwählten, vgl. Ps. 2, motiviert:

‘Bei dir’<sup>4</sup> ist ‘Hoheit’<sup>5</sup> am Tage deiner Kraft,  
‘auf heiligem Berge hab’ ich dich gezeugt aus dem Schoße  
der Morgenröte<sup>6</sup>.

Durch die »Hoheit« seiner Seele, durch die adelige, freigebige Ge-  
sinnung<sup>7</sup> hat der neue König gezeigt, daß in ihm eine Königsseele wohnt,

<sup>1</sup> So auch Gunkel. — Vgl. übrigens Ps. St. I, S. 161.

<sup>2</sup> Vgl. I Kr. 29, 23. Ägyptische Parallelen gibt Gunkel, Die Königpsalmen.

<sup>3</sup> *miṣṣījōn* gehört aus metrischen Gründen zu V. 2 b.

<sup>4</sup> Spr. ‘*immechā*’, LXX, Aquila, Quinta.

<sup>5</sup> Spr. *n̄ðibap* (alter Stat. abs.), Duhm.

<sup>6</sup> Lies *b̄har̄rē qōdāš mērahām sūhar j̄lidūchā*, vgl. Psalmenstudien II, II Teil, Kap. II 14, S. 304. — Der Plural *hað̄rē* kommt sonst nicht vor, dagegen ist die Lesart *b̄har̄rē* in vielen Handschriften und alten Übersetzungen bezeugt. *miš̄hār* kommt sonst nicht vor, die Punktierung *miš̄shār* hilft nichts; *ת* ist, wie längst vermutet, Dittographie aus dem vorherg. *ת*. Die traditionelle Übersetzung „wie Tau aus dem Schoße der Morgenröte kommt deine junge Mannschaft zu dir in heiligem Schmuck“ (eigl. „ist für dich der Tau deiner jungen Mannschaft“) gibt keinen Sinn, da die Krieger nicht in Priestertracht auftreten, und da wohl der Tau, nicht aber, wie es doch da steht, die junge Mannschaft aus dem Schoße der Morgenröte kommen kann. Dazu kommt, daß *jaldūp* gar nicht „Jugend“ im Sinne von „junge Mannschaft“, sondern nur „Jugendfrische“ bedeutet, Koh. 11, 9 f. Die Aussprache *j̄lidūchā* ist in Hexapl. bezeugt und wird von Ps. 2, 7 bestätigt. *l̄chā tal* fehlt in LXX; es ist *k̄tal* zu lesen und als exegetische Glosse zu dem Geborenwerden aus dem Schoße der Morgenröte aufzufassen.

<sup>7</sup> Freigebigkeit *n̄dīhā* war im alten Israels, als es noch einigermaßen von den beduinischen Tugenden beherrscht wär, wie bei den alten Germanen die eigentliche adelige, königliche Tugend; Geiz, Engherzigkeit dagegen das verächtlichste Laster.

dafs er die »Gerechtigkeit« und den »Segen« eines Königs hat und somit im Stande sein wird, sein Volk zu »rechtfertigen« und zu »segnen«, ihm inneres und äusseres Glück und Heil zu verschaffen; und besonders deutlich tritt diese königliche Tugend heute hervor, »am Tage seiner Kraft«, als er mit der königlichen Seelenkraft, mit *kābōd* und *hōd* und *hādār* geschmückt dasteht (vergl. Ps. 21, 6). Diese Tugend hat Jahwā anerkennen wollen und ihn um ihretwillen noch mehr »geehrt«, ihn in noch höherem Grade »geschmückt«. Ganz natürlich ist es, dafs er im Besitz der königlichen Tugenden ist: ist er ja von Jahwā selber als ein neuer Lichtgott auf den heiligen Bergen des Ostens gezeugt worden, und die holde Göttin der Morgenröte<sup>1</sup> ist seine Mutter gewesen. Hier ist der Gedanke der göttlichen »Zeugung« des Königs am Thronbesteigungstage, der in Ps. 2 als eine Adoption gedacht war, dadurch ausgedrückt worden, dafs ein alter, ursprünglich vielleicht ägyptischer Mythus von der Geburt des neuen Sonnengottes auf den Bergen des Ostens auf den König übertragen worden ist<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Der Einwand, dafs das Appellativum *šāhar* sonst generis masc. ist, will nicht viel besagen; dafs göttliche Wesen im Laufe der Zeit ihr Geschlecht wechseln, ist nichts Unerhörtes, vgl. Istar — südarab. *'afar*, der männlich ist, und den altnordischen Gott Njorð, der aus der altgermanischen Göttin Nerthus entstanden ist (die u-Stämme, die ursprünglich Feminina waren, sind im altnordischen Masculina geworden). In Ps. 139, 8 ist die Morgenröte als ein lebendiges, beflügeltes, ursprünglich sicher göttliches Wesen vorgestellt; in Jes. 14, 12 ist Hēlal, vielleicht der Morgenstern, vielleicht die Altmondsichel (siehe Ges.-Buhl), ein Sohn der als göttliches Wesen vorgestellten Morgenröte; ob sie aber als Mutter oder Vater gedacht ist, ist nicht zu ersehen.

<sup>2</sup> Dieselbe Übertragung haben wir wohl auch in Assyrien, wenn Ašurnasiraplu II in einem Klagepsalm sich folgendermaßen bezeichnet: „der ich geboren wurde auf einem unbekannten Berge“ (Jastrow, Relig. Bab. und Assyr. II 1, S. 112). Dafs er auf niedrige Herkunft anspielen sollte oder sich mit diesem Ausdruck als „einen Unwissenden und Thörichten“ bezeichnen wolle (so Jastrow), ist unannehmbar; der Zusammenhang zeigt, dafs der klagende und betende König hier ein „Verdienstmotiv“ anführen will, er weist auf etwas hin, was ihn in besonderem Grade der Göttin wohlgefällig machen soll, erinnert an etwas, was ihm zu Ruhm und Ehre dient. — Im letzten Grunde ist dies wohl derselbe Mythus, der in der Form einer vermenschlichteten „Geburtssage“ auf Sargon, Kyros, Romulus, Moses übertragen worden ist. — In Assyrien-Babylonien wird der Gedanke der göttlichen Geburt des Königs häufig durch die Vorstellung ausgedrückt, dafs er „im Heiligtume“ geboren ist (so Gudea, Zylinder A 3, 6—8, Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen

Das orientalische Königtum hat, wie Gunkel<sup>1</sup> sehr richtig betont hat, zwei Hauptseiten: das Richteramt, d. h. das Herrschen, Siegen und Schützen, und das Priesteramt. Wie in Ägypten und Babylonien—Assyrien, so waren auch in Kana'an seit alter Zeit königliche und priesterliche Würde in der Person des Königs verbunden. Die Israeliten haben dieselbe Anschauung übernommen. Das fiel ihnen um so leichter, als auch der altisraelitische, »präkana'anitische« Häuptling die beiden Funktionen als Führer und Richter einerseits und als Seher und Priester andererseits vereinigt hatte; so Mose. So sehen wir denn auch, daß Gideon sowohl Häuptling-König als Priester ist (Ri. 8, 22 ff.). Sowohl David als Salomo sind Priester gewesen (II Sam. 6, 5. 13 f. 18; 7, 18 ff.; 8, 18; I Kg. 8, 14 f. 54 f. 62 ff.). Die Geschichte Judas zeigt uns, daß es sogar notwendig erscheinen mußte, dieses uraite Königsrecht gegen die »theokratischen« Machtansprüche der jerusalemischen Hierarchie zu betonen<sup>2</sup>. — Und nun zeigt uns Ps. 110, wie die judäischen Könige ihre priesterlichen Ansprüche »staatsrechtlich« begründet haben: wie die römischen Kaiser deutscher Nation sich als die Rechtsnachfolger der Cäsaren, so haben sich die judäischen Könige als Rechtsnachfolger des alten jerusalemischen Königs Malkisädäq betrachtet — wie auch Jahwā mit dem »jebusitischen« Gott von Jerusalem *Ēl 'ālōn* identifiziert worden ist. Von diesem Malkisädäq besitzen wir zwar nur sagenhafte und legendarische Berichte (Gen. 14), die aber in keiner Weise seine Historizität ausschließen. Das ist aber hier nebensächlich; Hauptsache ist, daß man in Jerusalem Malkisädäq als einen König der heiligen Stadt betrachtet hat, der sowohl königliche als priesterliche Rechte und Funktionen ausgeübt hat, der als Priester das Recht besaß, vor Jahwā zu treten und Opfer darzubringen, das Volk mit seinem Segen zu segnen und von allen Bewohnern des Landes — und wäre es von Abraham selbst — den Zehnten als Abgabe zu nehmen. In dieser Verbindung von königlicher und priesterlicher Macht lag eben nach primitiver Ansicht die Bürgschaft für das Glück und das

Königsinschriften VAB I, S. 93) oder von einer Göttin gesäugt wird (so in einer Gebetsliturgi Ašurbanapli, Zimmern AO XIII 1, S. 20 f.; Jensen, KB VI 2, S. 136 ff.); dieselbe Vorstellung auch in Ägypten (Grafmann, AOTB, Abb. 232). (Gunkel, Die Königpsalmen).

<sup>1</sup> Die Königpsalmen.

<sup>2</sup> Sowohl die Revolution gegen Athalja (II Kg. 11) als die Einführung des Deuteronomium sind zum Teil als Äußerungen dieser Bestrebungen aufzufassen (vgl. Dtn. 17, 8 ff. 14 ff.); vgl. dazu die Gesetzesentwürfe des Deuteroezekiel (Ez. 40 ff.), die eine gewaltige Einschränkung der königlichen Gerechtsame bedeuten (vergl. Ez. 43, 7 ff.; 44, 1—3; 45, 7—12; 47, 1 f. 9 f. 12. 16—18).

Wohlergehen des Volkes; sie ist die einfache Konsequenz des göttlichen Charakters, der Gottessohnschaft der orientalischen Könige.

Daher wird nun auch in dem Orakel in Ps. 110 — vielleicht in ausdrücklicher Reaktion gegen hierarchische Ansprüche der Berufspriester, der bevollmächtigten Vertreter des Priesterkönigs — dem Könige die priesterliche Stellung als Rechtsnachfolger Malkisädäqs zugesagt:

Jahwā hat's geschworen, und nicht wird's ihn reuen:  
Du bist Priester für ewig um Malkisädäqs willen<sup>1</sup>.

Weil der König der rechtmäßige Nachfolger des Malkisädäq ist, dem neben dem Königtum auch ein ewiges Priestertum zukam, wird ihm hier »um Malkisädäqs willen« dasselbe Recht zugesprochen.

Der Rest des Psalms ist etwas korrupt. Er schildert das gewaltige Hervortreten des Idealkönigs nach dem Herzen des alten, noch kriegerischen Israels, wie er, Fürsten niederschmetternd, die Täler mit Leichen füllend, siegreich über die weite Erde dahinschreitet.

Wenn überhaupt Prophetieen im Kulte ihren Platz gehabt haben, so liegt kein Grund vor, den Zusammenhang dieses Psalms mit der Salbung eines jerusalemischen Königs zu bezweifeln. Das Orakel ist bei der Salbung oder unmittelbar danach geredet worden.

Wenn man die religiös-staatsrechtlichen Theorien des alten Orients kennen gelernt und das Gewicht, das man dort immer auf die Legitimität in dem oben besprochenen Sinne legte, erfasst hat, so will es einem wunderbar anmuten, wenn mehrere Exegeten die Berufung auf Malkisädäq als einen Beweis für einen besonders späten Ursprung des Psalms auffassen (so etwa Buhl u. a.). Dass die Legende in Gen. 14, die einzige Stelle die neben unserem Psalm den Malkisädäq erwähnt, literarisch betrachtet ein sehr spätes und unglaubwürdiges Produkt ist, will hier nichts besagen, da das Stück auch Namen uralter babylonischer Könige kennt. Wenn man z. B. beachtet, dass der Dynastiegründer Kyros sich sofort als den von Marduk berufenen Rechtsnachfolger der chaldäischen Könige<sup>2</sup>, der Dynastiegründer Sargon, der mit dem assyrischen Thron auch die vor kurzem erneuerten assyrischen Ansprüche auf Babylon aufnahm, sich den programmatischen Namen Sargon nach dem alten sagenumspönenen König von Akkad beilegte, wie der Dynastiegründer und erste germanische Kaiser über Rom Karl der Große

<sup>1</sup> *'al dibrāḥī* bedeutet nicht „nach der Weise von“, sondern immer nur wegen, um willen. Soweit hat Duhm Recht. Das Streichen des Malkisädäq heißt aber, den Worten ihren eigentlichen Inhalt rauben.

<sup>2</sup> Kyrosylinder, siehe Weißbach, Keilinschriften der Achämeniden, VAB.

sich als Nachfolger der Cäsaren betrachtet usw., so hat — das dürfen wir als ziemlich sicher vermuten — schon der Dynastiegründer und erste »israelitische« Herrscher in Jerusalem David sich als Rechtsnachfolger des Malkisädäq, von *El 'äljon*-Jahwā zur Königsherrschaft berufen, proklamieren lassen. Und schon Salomo könnte bei seiner Thronbesteigung als Malkisädäqs Nachfolger begrüßt worden sein. Je früher wir den Psalm ansetzen, um so wahrscheinlicher wird die Berufung auf Malkisädäq statt auf David. Und wenn V. 4 sich auf hierarchische Machtbestrebungen der Priester beziehen sollte, so ist daran zu erinnern, daß diese schon unter Uzzija bezeugt sind (II Chr. 26, 16 ff.); wie viel früher sie eingesetzt haben, wissen wir nicht. Auch die unbefangene Übertragung des ursprünglich polytheistischen Mythus auf den König V. 3 spricht für ein ziemlich hohes Alter.

\*

Mit diesen Königsorakeln berührt sich auch **Ps. 72**. Auch hier spricht der Inhalt mit einiger Wahrscheinlichkeit dafür, daß er entweder zur Salbung oder zum Jahresfest gehört hat.

Formell tritt der Psalm als ein Segenswunsch für den König auf. Dementsprechend fängt er auch als eine Fürbitte mit dem Imperativ an: »Gib' dem Könige deine Richtergabe, Gott!«, denn die Segenskraft hat ihre letzte Quelle in der Gottheit und ist somit auf dem Gebiete des persönlichen Gottesbegriffes schließlich von dem Willen und Wirken der Gottheit abhängig; der Imperativ geht aber sofort in Imperfekta über, die das erwünschte Glück des Königs und die daraus fließenden segensreichen Folgen für Land und Volk schildern. Der Eigentümlichkeit der hebräischen Verbalformen gemäß kann hier nie mit Bestimmtheit gesagt werden, ob Indikativ oder Jussiv beabsichtigt sei. Indessen, diese Frage beruht auf moderner Begriffsbildung und Denkweise. In Wirklichkeit wird hier gar nicht zwischen Segenswunsch und Verheißung unterschieden. Diese beiden Arten von machtwirkenden Worten gehen ineinander über, wie auch das Vermögen, wirksame Segenswünsche zu reden, tatsächlich mit demjenigen, wirksame Verheißungsworte zu reden, identisch ist. Es ist vor allem Sache der Propheten, wirksame Segensworte (und Fluchworte) reden zu können; die Wirkungskraft beider Wortarten beruht auf dem Vermögen des Redenden, die ihm innenwohnende Seelenkraft in ein Wort hineinzulegen, den Inhalt seiner Seele darin gleichsam zu verdichten und ihn mit dem Worte in die Seele des Angeredeten hineinzulegen. Worte sind Taten; alle Worte haben ihre Wirkung, so gut wie die Tat immer wirken muß — vorausgesetzt, daß der Handelnde und Redende nicht eine »leere«, schwache, »ungerechte«, im Kern kranke Seele hat, die überhaupt nichts wirken und

hervorbringen kann; in diesem Falle sind sowohl seine Taten als seine Worte keine wirklichen Taten und Worte, sondern nur »Blendwerk, »Lüge«, *säqär, kāzāb*, Nichtigkeit, Wind und Rauch — *tōhū, hābāl, rū'ah*. Wer einen wirklichen Segen sprechen kann, der äußert nicht bloß einen Wunsch, sondern er formt eine Wirklichkeit, er spricht das aus, was werden soll. Er ist insofern Prophet; der Segenswunsch ist Prophetie. Insofern ist Ps. 72 auch als prophetischer Psalm zu betrachten, wenn er auch als Segenspsalm in einen anderen, in Ps. Studien V zu behandelnden Zusammenhang hineingehört. Dort ist auch die nähere Bewandtnis mit Segensspruch und Kult zu erörtern.

Entsprechend dem, was hier gesagt ist, verläuft der Psalm nicht als eine Fürbitte: möge Gott dem Könige dies und das geben, sondern als eine mit den Zukunftsschilderungen der prophetischen Glücksverheißungen sowohl inhaltlich als formell übereinstimmende Schilderung des Königsglücks, der Königsgerechtigkeit. Der einzige in die Augen fallende Unterschied ist der, daß dieser »Segen« überall die Imperfekta verwendet und somit das Moment des noch zu Verwirklichenden, im Augenblick des Sprechens erst zu Schaffenden und daher als Gegenstand des Begehrens Aufgesaßten betont, die eigentlichen Prophetieen dagegen sehr häufig die Perfekta bevorzugen und damit das Moment des schon vor den Augen des Redenden als verwirklicht Stehenden, in der Seele sowohl des Redenden als des Angeredeten schon Daseienden, obwohl noch nicht der Menge sichtbar Hervorgetretenen betonen. Inwiefern das Erstere oder das Letztere der Fall sein soll, das beruht in erster Linie auf der psychischen Ausrüstung des Redenden. Ist er, was wir eine mehr »priesterliche« Begabung nennen, und legt er das Hauptgewicht auf das ihm seit seiner Berufung und »Ordination« innewohnende, schaffende Vermögen, den charakter indelebilis, so wird ihm die Form und die Vorstellung des Segenswortes am nächsten liegen. Ist er dagegen eine mehr »prophetische«, für das Ekstatische und Visionäre veranlagte, und demnach mehr rezeptive als schaffende Natur, so werden ihm die Vorstellung des Orakels, der Voraussagung der als schon vorhanden seiend geschauten Wirklichkeit, und die Form der — in Perfekta verlaufenden — Schilderung derselben näher liegen.

Inhaltlich ist der Psalm, wie schon angedeutet, eine Schilderung des erwünschten und verheißenen Glücks des Königs. Ihm werden göttliche Eigenschaften verheißen, vor allem die göttliche »Gerechtigkeit« *s̄dāqā* und Herrscherbegabung *mispāt*, d. h. das göttliche Vermögen, den Bund aufrecht zu erhalten, die Bundesgenossen zu tragen, ihnen seelische Gesundheit und Selbstbehauptungsvermögen und äußeres und inneres Glück aus seinem eigenen, dies alles umfassenden *s̄idūq* oder *s̄dāqā* oder *mispāt* einzuflößen,

mit einem Worte: das Vermögen, das Volk, die Demütigen, Frommen, zu »richten« *dīn*. Vor allem zeigt sich diese *s'ðūqā* und *mišpāt* darin, daß er den Bedrückten ihr Recht verschafft, sei es, daß es sich darum handeln sollte, den von Zauberern oder gewalttätigen Feinden bedrückten Gliedern des Volkes beizustehen (V. 4), sei es, daß es auch gelegentlich gelten sollte, das von äußeren Feinden bedrückte und bedrohte Volk zu retten (V. 2). Wenn der König diese »Gerechtigkeit« hat, so hat er auch die seelische Qualität, die ihm ewiges Leben sichert (V. 5); dann wird auch dem ganzen Volke »Gerechtigkeit«, seelische Gesundheit und äußeres Glück blühen: der König wird mit dem Regen verglichen, der Fruchtbarkeit und Fülle aus dem Boden hervorlockt (V. 6. 3)<sup>1</sup>; dann darf er auch der Weltherrschaft versichert sein (V. 8); vor ihm sollen alle Feinde niederstürzen und den Staub lecken (V. 9), alle Könige und Völker sollen huldigend vor ihm niederfallen (V. 11)<sup>2</sup>; das werden sie tun, weil sie erkennen müssen, daß er allein der »gerechte« (*sādāq*) und »rettende« (*mōṣī“*) König ist, der die Armen und Bedrückten und Leidenden rettet und für ihr Blut eine furchtbare Rache nimmt, weil »ihr Blut teuer in seinen Augen ist« (V. 11—14); durch ihn werden diese am Leben erhalten, und daher werden sie auch seinen Namen preisen und ihm etwas geben, das mehr wert ist als das Gold Sabas: sie sollen immerdar für ihn beten und ihn täglich segnen und dadurch neue Seelenkräfte, neues Glück, neue Herrscherbegabung in ihn hineinlegen (V. 15<sup>3</sup>, vgl. Hiob 31, 19 f.). Dann soll ein paradiesischer Zustand im Lande herrschen: das Getreide wird wie das Gras des Feldes sprüßen und so hoch wie die Zedern Libanons wachsen<sup>4</sup> (V. 16). Ewig soll der Name eines solchen Königs gesegnet werden, und aus seinem »Segen«, aus der überreichen Kraftfülle seiner »gerechten« Seele, wird Segen allen anderen Völkern der

<sup>1</sup> V. 6 und V. 3 sind wahrscheinlich nach V. 7 zu versetzen; in V. 4 fehlt ein Halbvers.

<sup>2</sup> V. 10 mit dem abweichenden Metrum (Fünfer statt Doppeldreier) wird wohl ein späterer Zusatz sein.

<sup>3</sup> Subjekt in V. 11 b ist der Arme und Bedrückte; da er aber hier nicht ausdrücklich genannt wird und da auch in V. 15 a kein anderes Subjekt steht, wird auch er das Subjekt in 15 a sein. Dann muß aber *min* wie oben angegeben erklärt werden (so Buhl, vorschlagsweise erwähnt). V. 15 a ist zu kurz; etwas fehlt; ergänze etwa: *w̄yodii iip̄ ūmo*. Natürlich kann man auch mit LXX die Verba als Plural lesen, vgl. die Suff. in V. 14.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu die Worte Ašurbanplus: „In meinen Tagen wurde das Getreide 5 Ellen hoch und die Ähren 5/6 Elle“, Rassamzyylinder I 41—51. Vgl. den in Beiträge zur Assyriologie I, S. 620 mitgeteilten Brief.

Erde zuströmen können (V. 17)<sup>1</sup> — vorausgesetzt natürlich, daß sie ihm die rechte Unterwürftigkeit zeigen (vgl. V. 11).

Dafß dieser in eine Verheißung übergehende Segenspsalm für eine sich wiederholende Kultfeier bestimmt ist, kann nicht mit wirklichen Gründen bestritten werden; es wird immer die nächstliegende Annahme bleiben, so lange man daran festhält, daß die Hauptmasse der Psalmen Kulpsalmen sind. Ebenso wird zugegeben werden müssen, daß er am besten entweder zur Thronbesteigung des Königs oder aber zum Jahresfest paßt. Genaueres kann nicht gesagt werden.

\*

Zu den Psalmen, die in diesem Zusammenhang erwähnt werden müssen, gehört auch **Ps. 45**. — Zwei irrtümlichen Voraussetzungen der neueren Exegese ist hier entgegenzutreten. Erstens, daß der Psalm nur kraft einer (irrtümlichen) allegorischen Auslegung in den Psalter Aufnahme gefunden habe. Eine viel einfachere und wahrscheinlichere Erklärung der Tatsache ist diese, daß der Psalm aufgenommen worden ist, weil er zu den Tempelliedern, die bei irgend einer Gelegenheit im Tempel zur Verwendung gekommen waren, gehört hat. Auf diese ursprüngliche Verwendung deuten die technischen Ausdrücke in der Überschrift, siehe Ps.Stud. IV. — Der zweite Irrtum hängt mit dem ersten zusammen: man spricht jetzt allgemein von diesem Psalm als von einem »weltlichen Lied« und zählt ihn der profanen Dichtung zu<sup>2</sup>. Der Psalm ist im prophetischen Stil geschrieben, er sucht eine religiöse Begründung der Tatsachen und verkündet den Segen Jahwā's über den gerechten König. Das ist aber Religion. Und wenn unsere erste Voraussetzung stichhaltig sein sollte, so folgt auch daraus, daß er kein rein weltliches Lied sei; dann ist er vielmehr ein kultisches Lied, d. h. ein religiöses Lied. Auch bei uns kann etwa eine Kantate, die für die kirchliche Feier einer königlichen Hochzeit geschrieben worden ist, nie und nimmer »ein rein weltliches Lied« genannt werden, und würde auch nie in einem rein weltlichen Ton gehalten sein können.

Der Psalm ist ein prophetischer Psalm. Schon im Eingang stellt sich der Sänger als einen Inspirierten dar. Sein Herz siedet, quillt ihm über von dem »guten«, herrlichen und glückverheißenden »Wort«, das es jetzt

<sup>1</sup> Der Sinn der Formel *hip̄barēch bif̄lōm̄* ist nicht nur deklarativ, etwa = sich das Glück jemandes wünschen. Die Segensworte sind wirksame Worte; die Formel bedeutet somit: von dem Segen eines anderen durch die Nennung des Namens des Betreffenden als Segensformel Segen für sich erwerben, sich dadurch Segen verschaffen.

<sup>2</sup> Z. B. Gunkel in RGG, Artkl. Dichtung, profane, im AT, und Staerk in Schriften des AT.

füllt — natürlich das Wort Jahwā's, das zu ihm gekommen ist und jetzt wieder hinaus muß, um als lebensschaffende Realität hervorzutreten und zu wirken. Er befindet sich jetzt in dem inspirierten Zustande, in dem er die Worte hervorsprudeln läßt; dieses anhaltende, gleichsam passive Hervorsprudeln lassen malt er mit der Partizipialkonstruktion *omer ḥm* statt mit einer finiten Verbalform; es ist dies ein Zustand von ekstatischer Art, der fast mit dem Zungenreden verglichen werden könnte: seine Zunge läuft ihm jetzt wie das Schreibrohr des geübten Schnellschreibers. Das Wort, das er in diesem Zustande für den König spricht, ist zugleich »Tat« *ma'šai*, es setzt sich in segengefüllte Wirklichkeit um, ist ein wirksames, prophetisches Wort. — Auch im Folgenden macht sich der prophetische Stil deutlich geltend. Der erste Teil V. 3—10 enthält streng genommen eine Schilderung der herrlichen seelischen und körperlichen Eigenschaften des Königs. Eigentlich will der Sänger hier etwas Gegenwärtiges schildern. Er tut es aber in der Form der prophetischen Rede: weil du so und so gewesen bist, so hat dir Jahwā dies und das getan — »hat getan« heißt es ja in der prophetischen Rede auch da, wo wir es mit Präsens oder Futurum wiedergeben; nach israelitischer Auffassung hat Jahwā eben in dem Augenblicke seinen Willen getan, als das Wort auf der Zunge des Propheten lebendig wird — Wort ist Tat.

Du bist der Schönste unter den Menschenkindern —  
das ist nicht nur ästhetisch, sondern auch moralisch gemeint —

und auf deine Lippen ist Huld ergossen —

— die königliche Eigenschaft, die in der Huld Gottes ihre Quelle hat und den Besitzer derselben allen Menschen gut und bei allen beliebt macht

darum hat dich Jahwā für immer gesegnet!

Das Folgende beschreibt nun nicht die Großtaten, die der König einst getan hat, nein, in prophetischer Weise, als der Bevollmächtigte der Gottheit, fordert der Sänger den König auf, Großtaten auf der Erde zu vollbringen:

Gürte das Schwert dir an die Hüften, du Held,  
[in] deiner Hoheit und Pracht fahr glücklich dahin  
um der Wahrheit willen, für die Sache des Rechts!<sup>1</sup>

»Wahrheit *ḥmūp* und »Recht« *ṣūdīq* sind die tragenden, die positiven Grundkräfte der geordneten Existenz, die seelischen Qualitäten des Königs

<sup>1</sup> Ein *b* ist in V. 4 ausgefallen; str. *wehūdār̄chā* V. 5. In 'nawh muß, wie Wellhausen gesehen hat, ein dem 'al *d̄bar* paralleler Ausdruck stecken.

und des Volkes, die in der Gottheit ihre Quelle haben und sich in äusserem Glück manifestieren müssen. Sache des Königs ist es, sie zu behaupten und damit den ganzen »Bund«, die ganze Existenz der Gesellschaft, der Nation, zu tragen. Die Kraft dazu wird ihm hier zugesprochen. Wunderwerke soll die Rechte des Königs ihn lehren, die Völker sollen ihm zu Füßen fallen, alle seine Feinde vernichtet werden! — Noch einmal wiederholt der Sänger dasselbe Schema:

Fest steht, du Göttlicher, ewig dein Thron,  
 dein Königszepter ein Szepter des Rechts;  
 du liebest was Recht ist und hassest das Böse.  
 Drüm hat dich 'Jahwā', dein Gott, gesalbet  
 mit dem Öl der Freude vor allen deinen Brüdern —  
 Myrrhe und Aloe" duftet dein Gewand.

Hier wird deutlich auf die Salbung und Erwählung des Königs hingedeutet: unter allen den Königen und Fürsten der Welt, »den Genossen« des Königs, hat Jahwā — um mit den Worten des Kyroszyllinders zu reden — Umschau gehalten und diesen Gerechten erwählt, damit er der König sei, der Gesalbte Jahwā's, dem die Weltherrschaft gebürt, und den ewigen Thron des legitimen Königshauses besteige. Seitdem duftet seine ganze Person vom lieblichen Duft des köstlichen, die Freuden der Königherrschaft mit sich bringenden Salböls, das damals über sein Haupt gegossen wurde, über den Bart herunterfloß und seinen Duft dem Saum seines Kleides mitteilte (vgl. Ps. 133, 2). — In Anschluß an diese Hindeutung auf die Pracht des Königs wird in der flg. (dreizeiligen) Strophe dieselbe mit besonderem Hinblick auf die aktuelle Veranlassung des Liedes geschildert.

Auch der zweite Teil des Psalms V. 11—16 verläuft in den Formen der prophetischen Rede. Als Inspirierter und Weiser gibt der Sänger der Königin für ihre künftige Lebensweise gute Ratschläge: tu das, was alte Sitte und Frömmigkeit dem Weibe bietet! Daran knüpft er eine Verheißung:

'Dann soll Tyrus mit Gaben vor dir knien'<sup>1</sup>,  
 Die Reichsten 'der Völker'<sup>2</sup> suchen deine Gunst.

Daran schließt sich natürlich eine Schilderung der Pracht der Königin, auch diesmal mit besonderem Bezug auf die Feierlichkeiten des Tages und die Situation des Augenblickes.

Der dritte Teil endlich V. 17—18 ist eine Verheißung in der Form des Segenswunsches, vgl. oben zu Ps. 72:

<sup>1</sup> Lies in V. 12 *w<sup>a</sup>pištah<sup>a</sup>wā l<sup>e</sup>chā* und verbinde mit V. 13.

<sup>2</sup> Lies 'ammīm'.

Deine Söhne sollen treten an die Stelle deiner Väter:  
 setze du sie zu Fürsten der ganzen Erde.  
 Deinen Namen will ich künden den kommenden Geschlechtern,  
 drum sollen Nationen dich ewiglich preisen!

Als Veranlassung des Psalms wird fast einstimmig und wohl sicher mit Recht eine königliche Hochzeit betrachtet. Auf die Feierlichkeiten der Hochzeit bezieht sich die Schilderung sowohl in V. 9bf. als in V. 14—16. Mit dem Segenswunsch betreffend die Fortpflanzung des Geschlechts des Königs schließt der Psalm. — Dass er für einen bestimmten König gedichtet ist, beweist die Anspielung in V. 14. Wie gewöhnlich tappen aber die Exegeten im Dunkeln herum, um den betreffenden König zu finden. Doch wie Gunkel bei den anderen Königpsalmen richtig betont hat, ist das ein ziemlich aussichtsloses Verfahren. Einfach weil hier kein bestimmter König geschildert wird, sondern der König, der ideale Typus des israelitischen Königs. Was hier gegeben wird, sind alles nur ziemlich stereotype Züge des Königsbildes. Wenn der Psalm zu den Tempelliedern in Jerusalem gehört hat, so dürfte das die Beziehung auf einen ephraimitischen König ziemlich sicher ausschließen. Der Plural »deine Väter« V 17 genügt natürlich nicht, den Gedanken an Salomo auszuschließen, wie Buhl meint; der Plural kann dichterisch sein. Außer Salomo hat von den judäischen Königen unseres Wissens nur Joram, der mit Ahabs Tochter verheiratet war (II Kg. 8, 18), eine ausländische Königstochter geheiratet.

Als die nähere Situation des Psalms wird gewöhnlich »die Stunde der feierlichen Einholung der königlichen Braut in den Palast des Herrschers« (Staerk) angenommen. Dagegen spricht aber V. 10 b. Es scheint hier, als sitzt der König auf seinem Thron, die Königin neben ihm. Wir müssen dann eher an einen Punkt der Hochzeitsfeierlichkeiten denken, an dem der König und die Königin, auf dem Throne sitzend, die Huldigung der Gemeinde empfangen. Wie nun eine königliche Hochzeit im alten Israel begangen wurde, darüber wissen wir leider fast nichts. Dass aber die Handlung der »Trauung« ein rein profaner Akt gewesen sein sollte, ist schon an sich sehr unwahrscheinlich. Wenn irgend etwas, so musste im alten Israel der Anfang der Ehe mit der Weihe und dem Kraftzuschuss der Religion gesegnet worden sein. In der Ehe schließen zwei Geschlechter miteinander einen Bund, und ein Bund ist immer etwas Religiöses; hinter dem Bunde stehen als Schützer und »Zeugen« und Teilnehmer immer die Gottheiten der Bundesschließenden (vgl. Gen. 31, 44 ff.). Die Heiratsfeierlichkeiten und Zeremonien müssen nach der ganzen Grundanschauung der alten Israeliten den Zweck gehabt haben, den für die Fortpflanzung des Geschlechtes (des Mannes) nötigen »Segen zu erwerben, den Segen der Fruchtbarkeit, den

„Segen des Mutterleibes“. Der Segen der beiden Geschlechter — und der Segen ist primär ein gemeinsamer Besitz des Geschlechts — wird auf die jungen Leute feierlich übertragen, damit sie den Segen weiter fortpflanzen und mehren können. Die Übertragung des Segens ist aber ein religiöser Akt und mit kultischen Riten verbunden, wie Gen. 27 uns belehrt. In dem engen Kreise der Familie hat die betreffende Kulthandlung den Charakter einer sakramentalen Kommunion; das Essen ermöglicht das Konzentrieren der Segensgabe des Segnenden und das wirksame Hineinlegen seiner Seelenkraft in die Segensworte, die die Kraft auf den zu Segnenden übertragen und sie in ihn hineinlegen sollen. Bei Handlungen, die einen größeren Kreis betreffen, die etwa von Bedeutung für ein ganzes Volk sind, gehören größere Anstalten, Opfer und dgl. zu den Kulthandlungen des Segnens sowohl als des Fluchens (vgl. Num. 22, 36—24, 25). — Dass nun solche kultische Handlungen zwecks Übertragung des Segens mit zur Eheschließung gehört haben, ist uns in Gen. 24, 60 bezeugt. Als Rebekka Isak zur Braut übergeben wird, versammelt sich die ganze Sippe, das ganze Geschlecht und gibt ihr ihren, das Fruchtbarkeitsvermögen sichernden Segen mit:

Unsre Schwester — werde du zu zehntausendmal Tausenden,  
es erobere dein Same die Tore seiner Feinde!

Dass irgendwelche Riten zu diesem Segensakt gehört haben, haben wir als sicher anzunehmen. Das Ganze ist trotz aller Einfachheit ein religiöser Akt; so ist die alte »Kultreligion« der Geschlechtsverbande.

Eine Heirat des Königs ist nun eine gar bedeutungsvolle Sache. Die Fortpflanzung seines Hauses ist im Grunde die Sicherung des Bestandes Israels; denn er ist der Vater des Hauses Israels. Die Kulthandlungen, die eine solche Begegnung begleitet haben, sind ohne Zweifel feierlicher und in ritueller Hinsicht entwickelter gewesen als diejenigen des gemeinen Mannes. Sehr wahrscheinlich, wenn nicht sicher, haben wir anzunehmen, dass der Akt des Segnens von demjenigen vorgenommen wurde, der die größte Gewähr für die Mitteilung eines kraftvollen Segens zu bieten schien, d. h. von einem der berufsmäßigen Segensmänner, von einem Propheten oder einem Priester. Im Anblick der ganzen Gemeinde, des »Hauses« des Königs, ist der Segen von dem dazu Berufenen, der vor dem sitzenden, stehenden oder knieenden Brautpaar steht, über das junge Ehepaar herabgedehnt worden. Und es liegt in der Natur der Sache, dass diese kultische Handlung in irgend einer Verbindung mit dem Tempel, der Hauskapelle des Königs, gestanden haben muss. — Unter den heiligen Personen des Tempels ist aller Wahrscheinlichkeit nach »der Berufene« zu suchen, der den Segen spricht. Es dürfte daher auch in der Natur der Sache liegen,

dafß der dabei vorgetragene Segensspruch von dem Stil und den Redeformen der prophetisch begabten Kultdiener beeinflußt worden ist. Eine solche Mischung von Prophetie und Segensspruch, wie sie auch in Ps. 72 vorliegt, bietet uns eben der Hochzeitspsalm Ps. 45. Sowohl formell als inhaltlich bietet er uns das, was wir für eine Situation wie die darin vorausgesetzte erwarten müssen. — Wir haben auch hier ein »prophetisches Kultlied« vor uns.

#### 4. Orakel bei privaten Kulthandlungen.

Unter privaten Kulthandlungen verstehen wir hier solche Kulthandlungen, denen nicht die ganze Gemeinde beiwohnt und die nicht von der Gemeinde als solcher veranstaltet werden, sondern von einer oder mehreren Einzelpersonen in gewissen für die Einzelnen besonders bedeutungsvollen Fällen. In Betracht kommen hier die Sündopfer und die Dankopfer eines Einzelnen. Zu diesen Kulthandlungen gehören je nach dem »die individuellen Klage-(Sündopfer)-psalmen« und »die individuellen Dankpsalmen«. Von diesen letzteren enthalten aber keine der uns überlieferten Psalmen ein Orakel. Wir haben es somit in diesem Teil nur mit den individuellen Klagepsalmen zu tun. —

Die individuellen Klagepsalmen haben wir in Psalmenstudien I schon besprochen. Wir brauchen somit hier nur ganz kurz zu rekapitulieren.

Wir haben dort gezeigt, daß diese Gattung nicht nur ihrem Ursprung, sondern auch den uns überlieferten Exemplaren nach zum Sündopfer und den damit verbundenen Reinigungsriten gehört. Fast ausnahmslos haben wir es, soweit wir die Sache durchschauen können, mit Krankenreinigungen und -Heilungen und mit Krankenpsalmen zu tun.

Wie schon Gunkel gezeigt hat, und wie wir in Ps.St. I näher dargelegt haben<sup>1</sup>, hat es zu den Heilungsriten gehört, daß der Priester nach dem Opfer und der Rezitation des Klagepsalms die Antwort der Gottheit in der Form eines Orakels mitteilte. Nicht wenige der Psalmen zeigen noch Spuren davon. Auf diese Antwort bezieht sich die in nicht wenigen Psalmen vorkommende »vorgreifende Danksagung«. Wir haben diese Tatsache oben auch bei den öffentlichen Klagepsalmen getroffen. Und wie wir in Ps.Stud. I, S. 149—154 gezeigt haben, gibt es nicht wenige individuelle Klagepsalmen, deren eigentümliche Form, besonders die Zweiteilung in einen klagenden und einen dankenden Teil, sich nur durch die Annahme befriedigend erklären läßt, daß zwischen den beiden Teilen die Sühne-

<sup>1</sup> Kap. V, besonders S. 145—156.

handlung mit der Verheifung der göttlichen Hilfe vorgenommen worden sei. Besonders deutlich sind Ps. 6 und 28; daneben sind auch 31; 57 und 62 zu nennen.

Diese göttliche Antwort wird wohl in den meisten Fällen aus einer festen, »agendarischen« Formel bestanden haben, vergl. die Zusage der Sündenvergebung bei unserer kultischen Absolutionshandlung. Dies wird wohl auch der Grund dazu gewesen sein, daß die Antwort in so wenigen Psalmen mitgeteilt wird. Sie wird aber nicht selten in dem letzten Teil des Psalms vorausgesetzt, wie wir unten an einem besonders deutlichen Beispiele sehen werden.

Auch dann aber, wenn die Antwort aus einer festen Formel bestand, wird man die Berechtigung, in jedem einzelnen Falle so oder so zu antworten, aus gewissen technisch erworbenen Zeichen, etwa aus dem günstigen Ausfall der Opferschau oder der Losung, abgeleitet haben. Wir gehen kaum irre, wenn wir annehmen, daß man Mittel gehabt hat, die Antwort in den meisten Fällen günstig gestalten zu können. — Man wird vielleicht fragen: was tat man denn, wenn etwa der Kranke dennoch nach Reinigungen und dem Erhörung verheifenden Orakel starb? Man tat nichts. Man beruhigte sich dann wie sonst mit dem Gedanken, daß der Unglückliche sich nach den Reinigungen in irgend einer Weise wieder schwer versündigt hatte und daher mit Recht erschlagen wurde. Oder man hat sich wohl gelegentlich auch stumm unter die unbegreiflichen Fügungen Jahwā's gebeugt, dessen Wege nicht unsere Wege und dessen Gedanken nicht unsere Gedanken sind, der da tötet, wen er will, und heilt, wen er will.

Ob man nun in gewissen Fällen die nähere Ausformung des Orakels dem betreffenden Kultdiener überlassen hat, oder ob man mehrere Orakelformeln zur Auswahl hatte, können wir nicht sicher sagen. Jedenfalls haben wir zufälliger Weise ein die göttliche Antwort enthaltendes Orakel in **Ps. 91** überliefert.

Der Psalm ist ein Bruchstück einer längeren Liturgie<sup>1</sup>. Er ist von den späteren Juden als Amulett gegen Dämonen verwendet worden, und

---

<sup>1</sup> Daß V. 1 nicht Subjekt zu 'mr V. 2 sein kann, ist von den meisten Neueren zugegeben. Dann steht aber V. 1 ohne Beziehung. Dazu kommt, daß 'mr den bestimmten Eindruck erweckt, daß es als Ptzp. ḏmēr, koordiniert jōšeb V. 1 gemeint ist. Ferner ist zu beachten, daß von V. 3 ab eine strophische Gliederung in je 4 Doppeldreier beabsichtigt zu sein scheint; die erste Strophe hat aber nur 2. Mehrere Exegeten lösen die Schwierigkeit durch das Einsetzen eines ašrē vor V. 1; dadurch wird aber V. 1 zu lang und dem strophischen Defekt nicht abgeholfen. Dem Vorschlag liegt aber ein richtiger Gedanke zu Grunde; jōšeb, ḏmēr müs-

diesem Gebrauch liegt eine richtige Erinnerung zu Grunde, insofern nämlich als er tatsächlich Gottes Schutz gegen Dämonen — und wir fügen hinzu: die von denselben gewirkten Krankheiten — verspricht und somit vorauszusetzen scheint, daß er zum Gebrauch irgend jemandes, der von Not oder Krankheit befallen war, bestimmt ist. Aus der Antwort Jahwā's V. 14—16 geht hervor, daß ein hier mit »Du« Angeredeter in Not gewesen ist, daß er zu Jahwā um Hilfe gebetet hat und jetzt mit der Verheißung der Befreiung aus Not und eines langen Lebens getröstet wird; er sei »entehrt« gewesen, »ungerecht gemacht« — das dürfen wir V. 15 b entnehmen —; jetzt werde aber Jahwā ihn wieder »geehrt machen«, seine seelische Gesundheit und sein äußeres Heil restituieren, seine Seele wieder »schwer« statt »leicht« machen. Wenn ihm »Leben« verheißen wird, so dürfen wir vermuten, daß die Not in Krankheit bestand. So verstehen wir auch am besten, warum so viel von Schutz gegen Dämonen und dämonische Thiere (Löwe, Lindwurm *šāhal*<sup>1</sup>, Giftschlange und Drache) die Rede ist.

Der Psalm hat, wie gesagt, die Form einer Liturgie. Klage und Bitte fehlt. Das übrig gebliebene Stück besteht aus zwei Teilen: einem Segen V. 1—13 und einem Orakel V. 14—16. Sie enthalten beide die göttliche Antwort auf die Bitte; und wir dürfen mit guten Gründen vermuten, daß sie beide bei der betreffenden Kulthandlung von einem oder vielleicht eher von zweien dabei amtierenden Priestern gesprochen worden sind.

Der erste Teil antwortet im Anfang mehr indirekt. Mit deutlicher Beziehung auf den als innerlich gerecht vorgestellten Betenden antwortet der Priester mit einem Segensspruch über jeden, der »im Schirme des Höchsten sitzt und im Schatten des Allmächtigen weilt«, der Jahwā zu seiner Zuflucht gemacht hat und auf ihn vertraut. Ihm wird sicher Rettung aus aller Not — und so auch aus der gegenwärtigen — zu Teil werden; nichts kann ihm etwas anhaben; die Engel Jahwā's schirmen ihn immer; er braucht weder Dämonen noch wilde Tiere noch irgend eine andere Gefahr zu fürchten. — Diesen in allgemeinen Wendungen gehaltenen Segen soll nun der Betende auf sich applizieren und daraus Trost und neue Kraft

sen als Fortsetzung einer Beschreibung des Gerechten aufgefaßt werden, und dem Segenscharakter des folgenden Stükkes gemäß würde es sehr gut passen, wenn diese Schilderung von der Segensformel *ašré* oder *bārūch* eingeleitet würde. Nur fehlt mehr als dies eine Wort, mindestens zwei Doppeldreier. Da aber der Psalm sich auf eine bestimmte Notlage zu beziehen scheint, darf man wohl vermuten, daß auch ein klagender und bittender Teil verloren sei.

<sup>1</sup> S. Mowinckel in: Gamle spor og nye veier (Festschrift für Lyder Brun), Grøndahl & Søn, Kristiania 1922, S. 7—16.

schöpfen; wenn er wirklich ein Gerechter, ein für die Kraft des Segens Empfänglicher ist, so werden ihm schon diese Worte zum Heil werden. Die Beziehung auf den Betenden wird dadurch angedeutet, daß der Segensspruch schon von V. 3 an den Betenden direkt mit »Du« anredet und so mit klaren Worten den Schutz Gottes über ihn herabspricht: sei du getrost: Jahwā wird dich vor allen Gefahren schützen und dich aus aller Not retten — so auch aus dieser.

Im zweiten Teil folgt nun — in der Form einer Begründung<sup>1</sup> — als autoritative Bestätigung der Beziehung des göttlichen Segens auf den Betenden, die göttliche Antwort, diesmal aber nicht direkt an ihn, sondern augenscheinlich an den als Mittler und Fürbitter vorgestellten amtierenden Priester gerichtet und daher den Betenden in der dritten Person und in allgemeinen Wendungen erwähnend, die den Eindruck erwecken, auf alle möglichen Fälle passen zu wollen:

Weil er mir anhängt, bring' ich ihm Rettung, schütz' ihn,  
denn er kennt meinen Namen,  
weil er mich anruft, erhör' ich ihn, in der Not bin ich mit ihm;  
ich befrei' ihn und verherrliche ihn [— — — — — — — —],  
ich sättige ihn mit langem Leben und laß' ihn meine Rettung schauen.

Der Betende ist als ein Gerechter, als ein »Kenner des göttlichen Namens« anerkannt, als ein »treues« Mitglied des Bundes, der in der auf der Zugehörigkeit zum Bunde und zur Bundesreligion beruhenden Vertrautheit mit Jahwā und seinem machtvollen Namen sozusagen ein wirksames Mittel hat, Jahwā zum Einschreiten zu bewegen; daher kann der Bundesherr und -Hüter Jahwā, der als der Mächtige zum Aufrechterhalten der schwächeren und »geschwächten« Bundesgenossen sozusagen verpflichtet ist, es nicht unterlassen, ihm Hilfe zu gewähren. Auch wenn sein Leben wie jetzt von Feinden und Gefahren bedroht worden ist, will Jahwā ihn retten und ihm ein langes, glückliches Leben sichern.

Das hier mitgeteilte Orakel hat an sich nichts, was auf einen bestimmten konkreten Einzelfall deutet. Es hat deutlich das Gepräge einer Formel, und zwar einer kultischen. Auf die Zugehörigkeit zur Kultgemeinde bezieht sich das Kennen des göttlichen Namens, auf die kultischen Reinigungs-handlungen und die damit verbundenen Gebete das Anrufen Jahwā's. — Auch wenn man, was ich für meinen Teil für falsch halte, den Psalm als nichtkultisch und als ein »Lehrgedicht« auffassen wollte<sup>2</sup> — so die neusten Exegeten — würde die nächstliegende Annahme die sein, daß der Ver-

<sup>1</sup> Das *kī* ist vielleicht nur Doublette zu *bī*.

<sup>2</sup> Über Segenspsalm und Lehrgedicht siehe Psalmenstudien V.

fasser in V. 14—16 eine kultische Orakelformel als Begründung der Richtigkeit seiner »Lehre« aufgenommen habe und sozusagen in Anführungszeichen als göttliche Autorität anführe; für diese Auffassung würde dann das etwas unvermittelte und auffallende und scheinbar zwei heterogene Bestandteile verbindende »denn« V. 14 a geltend gemacht werden können. —

Eine andere hierher gehörige Orakelformel würden wir in Ps. 12, 6 haben, wenn dieser Psalm als ein individueller Klagepsalm aufzufassen sein sollte, was aber, wie wir gesehen haben, unsicher ist. — —

In **Ps. 62** wird mit klaren Worten auf ein dort zu sprechendes Orakel als Antwort auf die Bitte des Notleidenden hingedeutet. Darüber haben wir in Ps. St. I, Kap. V 3 e geredet. Vgl. hierzu was oben über Ps. 6 und 28 gesagt wurde. — —

Wenn wir darin Recht haben, daß die göttliche Antwort auf die Klage und die Bitte aus einer fest geprägten Formel bestand, so dürfen wir in Wirklichkeit auch voraussetzen, daß diese Antwort immer bei den Reinigungsriten so gelautet hat. Es ist insofern ganz natürlich, daß wir das Orakel nur ganz vereinzelt und zufällig in dem Text unserer Psalmen finden. Der Priester wußte natürlich, an welchem Punkte in den Kulthandlungen die Zusage kommen sollte; sie gehörte nicht mit zu dem eigentlichen bei der Reinigung zu singenden Klagepsalm selbst.

## NACHTRÄGE.

Das vorliegende Buch berührt sich, sowohl seinem Thema als seinen Thesen nach, vielfach recht nahe mit dem Aufsatz von FR. KÜCHLER, Das priesterliche Orakel in Israel und Juda, in der Baudissin-Festschrift [Beihefe zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 33, 1918], S. 285 — 301, mit dem ich aber erst eine geraume Zeit, nachdem mein Buch unserer Gesellschaft der Wissenschaften zur Drucklegung vorgelegt worden war, bekannt wurde. Uns beiden gemeinsam ist, daß wir aus den Anregungen Gunkels dieselben Folgerungen betreffend den kultischen Gebrauch gewisser Psalmen, die Gunkel selbst nicht als kultisch betrachtet wissen wollte, gezogen haben. Während es aber Küchler hauptsächlich um die Ermittelung der Orakeltechnik zu tun ist, und die Behandlung der Psalmen dazu nur eine Art von Anhang bildet, ist bei mir die Einstellung der betreffenden Psalmen in den kultischen Zusammenhang die Hauptsache, während eine kurze Besprechung des kultischen Orakelwesens eine Einleitung bildet. — Betreffs der Psalmen, die Kultorakel enthalten oder Spuren eines solchen verraten, stimmen wir im großen Ganzen überein. Mehrere der von Küchler erwähnten Psalmen habe ich schon in meinen Psalmenstudien I und II in demselben Sinne behandelt; besonders habe ich in Ps.St. I auf diejenigen Psalmen hingewiesen, in denen der scharfe Übergang zwischen Klage und Gebet einerseits und Danksagung andererseits ein dazwischen einzusetzendes Orakel des Priesters vermuten läßt. In demselben Zusammenhang habe ich auch eine der Küchlerschen nahe verwandte Deutung der Termini *'ārach* und *sāfā* Ps. 5, 4 gegeben. Wie ich aber in Ps.St. II dargelegt und hier weiter begründet habe, sehe ich gar keinen Grund ein, mit Küchler die ältere Deutung des Jahwörakels in Ps. 81 und Ps. 95 als bloße literarische Form festzuhalten. Auch kann ich nicht mit Küchler die ältere kritische Meinung teilen, daß »die meisten der hier in Betracht kommenden Dichtungen« der nachexilischen Zeit angehören. — Ein sachlicher Unterschied zwischen Küchler und mir ist es, wenn er ausdrücklich und scharf zwischen priesterlichem und prophetischem Orakel meint unterscheiden zu müssen und daher etwa Ps 110 aus diesem Zusammenhange ausscheidet (op. cit. S. 299). Ich meine dagegen, wie ich in Kap. I gezeigt zu haben glaube, daß der Übergang ein fließender war, und daß auch Nebium im Kulte einen festen Platz gehabt haben als Nachfolger und Erben der ursprünglichen »Seher«. Das ist eine Entwicklung, die gewissermaßen notwendig wurde in demselben Grade, wie die ursprünglichen

Seherpriester sich immer mehr zu Opferpriestern entwickelten und ihre Thorot sich allmählich auf rechtliche, sakralrechtliche und rituelle Dinge beschränkten, die übrigens meistens wohl traditionell oder ex analogia oder durch logische Deduktionen aus allgemeinen Prinzipien entschieden wurden, während man in den Nebium eine neue Autorität in Fragen, die sich auf die Zukunft bezogen, gefunden hatte. — Zu der ursprünglichen Einheit von Priester (= Heiligtumswächter) und Orakelgeber ist zu vergleichen die Übersicht über das Material und die Deutung desselben bei Hölscher, *Die Profeten* (Leipzig 1914), S. 100 ff. Es ist an sich richtig, wenn Hölscher sagt: »Die Mittel, deren sich die priesterliche Mantik und Magie bedient, sind vorwiegend solche, die ohne besondere persönliche Begabung von jedem, der als Glied des Priestergeschlechts in ihrem glücklichen Besitz ist, benutzt werden können,« und wenn er daher meint, daß »der Faktor dämonischer Inspiration in diesem offiziellen Priestertum unwillkürlich zurücktritt« (op. cit. S. 107). Dafs es aber tatsächlich so war, schließt nicht aus, daß die alte Auffassung sich dennoch halten konnte und gehalten hat, nach der diese Priester auch Besitzer außergewöhnlicher Kräfte waren. Eine Ausstattung, die freilich nicht als »Geistesbesessenheit« braucht aufgefaßt worden zu sein (siehe unten, Nachträge zu S. 14—16); diese Auffassung, daß der Priester ein Inhaber besonderer Kräfte war, wird ein Anhaltspunkt für die spätere Vermischung von priesterlicher und nabiistischer Art (siehe oben im Texte S. 12, 14 ff.) geboten, jedenfalls diese Vermischung mit veranlaßt haben (vgl. Joh. 11, 51, siehe oben S. 4).

Zu S. 11 f.: Die Spaltung des ursprünglich einheitlichen Seherpriesterstums in (Opfer-)Priester und Seher hat wohl erst unter dem Einfluß des kana'anäischen Nabitums stattgefunden. Noch zu Davids Zeit waren die Priester vor allem Orakelgeber, wohl nur bei besonderen Gelegenheiten als Wächter des Heiligtums zugleich die berufenen Opferleiter. Ungefähr zu derselben Zeit ist wohl aber schon eine gewisse Spaltung eingetreten; er gab damals Leute, die nur als »Seher«, d. h. Orakelgeber, bezeichnet wurden (»Gad, der Seher Davids«, II Chr. 29, 25). Das Emporkommen der großen Reichstempel hat die Entwicklung eines besonderen Kult- und Opferpriesterstandes entwickelt, der aber nie die alte Verbindung mit der Thora, mit der Offenbarungsvermittlung aufgegeben hat. — Die eigentlichen Seher sind dann ziemlich bald nach dem Bilde des Nabis umgebildet worden: das Nabitus saugt das alte Sehertum auf, wird aber eben dadurch in vielen Fällen ein institutionelles Tempel- und Kultprophetentum.

Zu S. 13, Z. 19 ff. v. o.: Es ist mir inzwischen wieder sehr wahrscheinlich geworden, daß Efod in den älteren Quellen doch zugleich eine Bezeichnung eines Gottesbildes ist, wie die älteren Kritiker behauptet haben. Das ist natürlich keine ursprüngliche Bezeichnung des Idols, sondern eine Übertragung; so hieß wohl ursprünglich irgend ein Kleidungsstück des beim Orakeleinholen verwendeten Gottesbildes, das die Orakellose enthielt und beim Orakelgeben vom Priester vielleicht angelegt wurde; weil dieses Kleidungsstück für das Bewußtsein der Orakelsuchenden das Wichtigste am Gottesbilde war, wurde das ganze Bild so genannt. Vgl.

Budde, Ephod und Lade, ZATW 1922, S. 1 ff.; Grefsmann, Schr. AT Ausw. II 1<sup>2</sup>, S. 56 f.; derselbe in der Studie von Hoffmann und Grefsmann »Teraphim« in ZATW 1922, S. 75 ff., siehe besonders § 8. Ob der ursprüngliche Efod ein Mantel oder ein Lendenschurz oder etwa eine Tasche für die Lose enthaltendes Schulterkleid, vielleicht nur ein breiter Riemen zum Umhängen um den Hals (oder die Lenden) war, an dem die Orakeltasche befestigt war, läßt sich kaum ermitteln, ist auch mehr nebensächlich; die neuste Vermutung Grefsmanns (a. a. O., S. 107), der Efod sei vielleicht »ein Tragriemen für das Gottesbild«, finde ich weniger wahrscheinlich, da mir daraus die Übertragung des Wortes auf das Gottesbild selbst nicht besonders naheliegend erscheint. — Für den Zusammenhang oben im Text ist die Frage nach dem ursprünglichen Sinn des Efod weniger von Belang; daß Efod auch in alter Zeit mit dem Orakelgeben zusammenhängt und daß auch »der starre Efod« = Gottesbild ein Orakelgottesbild gewesen ist, ist ohne jede Frage sicher.

Zu S. 14—16: Meine Auffassung, daß der Seher-Priester mit den mehr technischen und nur in geringerem Grade ekstatisch bedingten Offenbarungsmitteln der genuin israelitische, der enthusiastische, geistesbesessenen Nabi dagegen der kana'anäisch-syrische Typus des Offenbarungsvermittlers war, findet, so scheint es mir, eine analogische Bestätigung in der Beobachtung Grefsmanns in dem oben genannten Aufsatz »Teraphim«, S. 133. Es heißt hier: »Während in Syrien die Träger (des durch »Winke« orakelgebenden Gottesbildes) meist ausdrücklich als inspiriert bezeichnet werden, hören wir in Ägypten niemals davon. Die Inspiration, die die Orakel gewiß noch glaubwürdiger macht, ist an sich durchaus nicht notwendig, so wenig wie sie beim Losorakel erforderlich ist.« In Israel galten tatsächlich, sahen wir, der Seher, der Visionen und Träume hat, und der Priester, der das technische Orakel handhabt, vielfach als inspiriert; es ist aber fraglos, daß die Ausstattung mit dem Geiste für diese Personen »durchaus nicht notwendig ist.« Wenn man sie dennoch findet, so ist das eine Kombination von zwei ursprünglich ganz selbständigen Offenbarungsformen, die den Gedanken an fremde Beeinflussung nahe legt. Nun sehen wir laut Grefsmann auch auf einem anderen Punkte, daß die Geistesinspiration bei den Ägyptern — und nach Hölscher (siehe oben im Text) fügen wir hinzu: bei den alten Arabern — keine, bei den »Syrern« dagegen eine große Rolle spielt; betreffend die »Winkorakel« folgert Grefsmann daraus sogar, »daß das Tragen der Götterbilder beim Weissagen in Syrien erst durch ägyptischen Einfluß Sitte ward.« Das ist wohl auch nach Grefsmann so zu verstehen, daß das Orakelgeben kraft Geistesinspiration die einheimische Sitte bei den »Syrern« ist. — Nun gehen wir gewiß nicht irre, wenn wir annehmen, daß die Israeliten in vorkana'anäischer Zeit in kultureller Hinsicht den Arabern und den Ägyptern näher gestanden haben, als den »Syrern«. Andererseits ist eine starke Beeinflussung Kana'ans durch »syrische« (amoritische und »heithitische«) Rasse und Kultur in vorisraelitischer Zeit eine ungleubliche Tat sache (vgl. z. B. Böhl, Kanaanäer und Hebräer). Wir können aber weiter

gehen. Es scheint mir, daß Grefsmann irrt, wenn er in Verbindung mit dem obigen Satz erklärt, daß »prophetische Erregtheit jedenfalls mehr den Semiten als den Ägyptern eigentümlich« ist. Das Irrige liegt hier in dem Worte »Semiten«. Denn die »Syrer« in der von Grefsmann behandelten und auch für mein Thema in Frage kommenden Zeit waren alles andere als eine rein »semitische« Rasse, sowohl in leiblicher als in geistiger Hinsicht. — Tatsache ist, daß Syrien und, wie wir jetzt auch wissen, Kana'an in sehr früher, geschichtlicher und vorgeschichtlicher Zeit sehr stark von nichtsemitischen (»hethitischen«, »arischen«, »indoeuropäischen«) Volks- und Geisteselementen durchsetzt worden sind. Und mit aller Bestimmtheit können wir sagen — das geht aus dem von Hölscher gesammelten Material (siehe oben S. 14, N. 1) hervor — daß eben der Orgasmus und die Betonung der Inspiration zu diesen nichtsemitischen Elementen gehören. In Kleinasien finden wir Orgasmus und Inspiration sehr stark betont (siehe meinen oben S. 14, N. 1 erwähnten Aufsatz). Grefsmann charakterisiert den oben erwähnten Unterschied zwischen Ägypten und Syrien schief, wenn er ihn als einen Unterschied zwischen ägyptischem und »semitischem« Wesen bezeichnet. Vielmehr zeigt uns das Orakelwesen in Babylonien und Assyrien, sowie in Arabien, daß die »Semiten« in dieser Hinsicht zu Seiten der Ägypter stehen. Der Unterschied ist vielmehr ein zwischen Ägyptern und Semiten einerseits und »Ariern« (»Hethitern« im weiteren Sinne des Wortes, oder wie man es nun ausdrücken will) andererseits. — Diese Auffassung wird auch von einer anderen Analogie gestützt. Die orgiastisch anmutende Mystik des persischen Sufismus, bei dem es auf eine der alttestamentlichen Geistesbesessenheit analoge Beseelung des Menschen durch Gott ankommt, ist anerkanntermaßen nichtsemitischen, iranischen Ursprungs. — Die alttestamentliche, soweit wir sehen können im ganzen »semitischen« Orient singuläre, Betonung des Geistes im Gegensatz zu den technischen Offenbarungsvermittlungen ist somit »arischen« Ursprungs — das Wort »arisch« hier einstweilen noch ganz unbestimmt zu nehmen, da wir die »hethitischen« und »indoeuropäischen« Schichten in dem syrisch-kana'anäischen Volkstum noch nicht genauer bestimmen können. Das wäre ein schönes Thema für »antisemitische« Schriftsteller.

Zu S. 29, Z. 4 f. v. o.: Erst während der Korrektur bin ich auf eine nicht unwesentliche Bestätigung meiner Hypothese über den Zusammenhang zwischen (Tempel)-Propheten und Lewiten, event. Sängern, aufmerksam geworden. In der LXX-Legende »Bel und der Drache« liegt in der Überschrift V. 1 eine Tradition über die Abstammung des Propheten Habakkuk vor. Er wird hier genannt *Αυθακονης νιος Ιησου, εκ της φυλης Λευι*. Das ist ausgerechnet jener Habakkuk, in dem ich, lediglich auf der Art der ihm zugeschriebenen Prophetien gestützt, ein Zeugnis der Richtigkeit meiner Anschauung gefunden habe! Die Notiz in LXX entstammt natürlich irgend einem Midrasch über H. oder einer unter seinem Namen laufenden Apokalypse; das schließt aber nicht aus, daß auch eine solche Schrift eine richtige Tradition über Vater und Standeszugehörigkeit des Propheten

enthalten haben könne; in Wirklichkeit liegt schlechterdings kein Grund vor, die Richtigkeit der Tradition zu bezweifeln.

Zu S. 32, Z. 22 v. o.: Zum Opfern während der Prozession nach so und so vielen Schritten ist zu vergleichen der Bericht des Hauptmann A. F. P. Harcourt über das zwölfjährliche Fest Bhunda in Nirmand in Nord-indien: "On the great day of the fair the statue [des Gottes Parasuráma] is taken to the Akarah [= "a small court-yard adjacent to the temple"], and allowed to remain there one hour, while all worship. A procession then winds round the temple, and every ten or twelve paces a goat, then a sheep, and then a pig are killed." (Zitiert nach J. Ph. Vogel in Acta Orientalia I, S. 236). Vielleicht ist auch in II Sam. 6 der Sinn: nach je sechs Schritten wurde geopfert.

Zu S. 35, Z. 21 ff. v. o.: Meine Auffassung von dem Verhältnis zwischen II Sam. 7 und Ps. 89, 20—38 findet, glaube ich, eine Bestätigung in der Auffassung Grefsmanns (Schr. AT Ausw., II 1<sup>2</sup>, S. 138 f.), daß wir in II Sam. 7, 8—17 eine Bearbeitung eines älteren »Königsliedes, ähnlich denen, die uns in den Psalmen überliefert sind«, haben. Fast ausnahmslos betrachteten die älteren Kritiker II Sam. 7 gewissermaßen als die Urstelle, aus der die poetischen Verheifungen an das Davidshaus, und besonders Ps. 89, hervorgegangen sein sollten; das wurde ihnen auch ein Beweis für den späten Ursprung des Psalms. Hat aber Grefsmann recht — und das glaube ich entschieden — so ist damit bewiesen, daß es alte Königsorakel von der Art des Ps. 89, 20 ff. gegeben hat, und daß II Sam. 7 im Verhältnis zu diesen sekundär ist. Dann sind aber die nahen Berührungen zwischen Ps. 89, 20 ff. und II Sam. 7 nicht so zu erklären, daß wir dort Entlehnungen aus dem Prosatexte haben, sondern Ps. 89, 20 ff. bietet uns ein Erzeugnis derjenigen Gattung, von der II Sam. 7 abhängig ist und die es nachgeahmt hat. Es fehlt somit jeder Grund dazu, den Psalm für abhängig von II Sam. 7 zu halten.

Zu S. 41, Z. 18 ff.: Nachträglich bemerke ich aus einer Stelle in Steuernagels Einleitung (S. 726 f.), daß die Zugehörigkeit des Ps. 50 zum Herbstfest traditionell bezeugt ist; nach der Talmud wurde zum Musaf-Opfer am 3ten Tage des Laubhüttenfestes Ps. 50, 16 ff. gesungen. Das Laubhüttenfest ist aber der eigentliche Erbe des großen Herbst- und Neujahrsfestes, das zugleich als Thronbesteigungsfest aufgefaßt wurde. Mag die Beziehung auf das Musaf-Opfer und die Zerlegung des Psalms sekundär sein; wie hätte man aber auf Ps. 50, 16 ff. in Verbindung mit Laubhüttenfest verfallen sollen, wenn nicht irgendeine traditionelle Verbindung zwischen diesem Psalm und diesem Fest schon früher bestand? Auf Laubhüttenfest im engeren Sinne deutet ja sonst nichts in diesen Versen. Der tatsächliche Zusammenhang wird eben sein wie oben im Texte angedeutet, sei es, daß der Psalm noch vorexilisch ist und zum noch ungeteilten Herbst- und Neujahrsfest gedichtet wurde, sei es, daß er nachexilisch ist und für das Laubhüttenfest bestimmt war, das noch vieles von den Vorstellungen des Kommens Jahwā's zur Thronbesteigung beibehalten hatte (siehe Psalmenst. II, S. 81—89 204—209).

Hier habe ich übrigens noch eins hinzuzufügen. Von verschiedenen Seiten haben mich verehrte Fachgenossen teils brieflich, teils mündlich hören lassen, daß ich in Ps.St. II die Beziehung der Thronbesteigungslieder zu einem bestimmten, zugleich als Thronbesteigungsfest aufgefaßten Fest nicht sichergestellt habe; man komme bei der Deutung dieser Psalmen mit der Vorstellung der Thronbesteigung des Gottes vollkommen aus. Hierzu ist erstens zu sagen, daß das besagte Fest nicht von mir postuliert ist; es ist das wohlbekannte Herbstfest, um das es sich handelt; ich habe aber zu zeigen versucht, daß mit diesem Feste sich auch die Vorstellung von dem Kommen des Gottes zur Thronbesteigung verbunden hat; das Fest ist zugleich als Thronbesteigungsfest, und zwar mit einer Prozession mit der Lade gefeiert worden. Und zweitens: es wäre doch ein mehr als merkwürdiger Zufall, wenn diejenigen Psalmen, die von der talmudischen Tradition in Verbindung mit dem Laubhüttenfest und dem Neujahrsfest — und diese beiden Momente vereinigte das alte Herbstfest ohne jede Frage in sich — gesetzt sind, nur solche Psalmen sind, die von mir als Thronbesteigungspsalmen im weiteren Sinne bestimmt und als solche in Verbindung mit dem Herbstfest gesetzt worden waren. Als ich Ps.St. II schrieb, war mir, wie aus S. 82 zu ersehen ist, nur die talmudische Tradition über Ps. 47 und 81 als Neujahrspsalmen gegenwärtig. Später bin ich auf die Stelle bei Steuernagel (die sich übrigens auch in Buhls Psalmekommentar findet, von mir aber nicht beachtet worden war) aufmerksam geworden und bin dadurch zu Jacobs Untersuchungen i ZATW 1896 und 1897 geleitet worden. Mit Laubhütten und Neujahr setzt die Talmud folgende Psalmen in Verbindung: 29; 47; 50; 65; 81; 82; 94; 118 (b. Sukka 53 a), dazu die Ma'ilot-Psalmen. Alle diese Psalmen, nur mit Ausnahme von 94, sind von mir als Thronbesteigungspsalmen in Verbindung mit dem Herbstfest gesetzt. Kann dieses Zusammentreffen lediglich auf Zufall beruhen? Das wäre ein ganz merkwürdiger Zufall! — Und was hätte das spätere Judentum dazu bewegen sollen, etwa Ps. 29 und 82 in Verbindung mit dem Laubhüttenfest zu setzen, wenn nicht irgend eine Tradition darüber bestand, oder wenn nicht die Ideen, die diese Psalmen ausdrücken, die Idee von der Königsherrschaft und dem königlichen Richten und der Thronbesteigung (29, 10) des Gottes zum Ideeinhalte des Laubhüttenfestes gehörten, d. h. wenn nicht dieses Fest eben zugleich als das Königsfest Jahwā's aufgefaßt worden wäre? — Und nun will ich hinzufügen, daß ich eben auf Grund dieser Tradition überzeugt bin, daß auch Ps. 94, der mitten unter ausgesprochenen Thronbesteigungspsalmen im engeren Sinne steht, auch zu den Psalmen des Thronbesteigungsfestes gehört hat. Der Psalm ist in der Tat kein Individualpsalm, wie ich noch in Ps.St. I gemeint habe; die Dämonen und Zauberer, über die er klagt, kommen hier nicht als Peiniger des Einzelnen, sondern als Plager des Volkes, als ein allgemeines Übel in Betracht (siehe V 5 f.); das Ich ist hier Vertreter der Gemeinde; das ist eine Stilform, die ihre kultisch-liturgische Erklärung hat: ein Einzelner tritt auf und betet als Vertreter der anderen, eine Rolle die im wirklichen Leben wohl teils der König, teils der Ober-(Hohe-)priester aus-

geführt hat. Insofern haben die älteren kritischen Ausleger und jüngstens wieder Buhl in der zweiten Auflage seines Psalmenkommentars in Bezug auf diesen Psalm richtiger gesehen als ich. Als Gebet der Gemeinde am Jahresfest um Schutz gegen und um Ausrottung der Zauberer und Dämonen (siehe Ps. St. I, S. 65 ff.) ist Ps. 94 mit Ps. 12; 14; 125 und 120 zusammenzustellen, (siehe Ps. St. II, S. 171—175 und oben im Text S. 59 ff.). Auf den Zusammenhang des Ps. 94 mit dem Thronbesteigungsfeste deutet die Gottesbezeichnung in V. 2 »Richter der Erde« hin (vgl. Ps. St. II, S. 65—74, 165, 167 f.); desgleichen die Zusammenstellung der apostrophierten Feinde mit den Unterwelt-, d. h. Chaosmächten V. 20; die Grundlage der Königsherrschaft Jahwá's war eben sein Sieg über jene Mächte (vergl. Ps. St. II, S. 45 ff.).

Zu S. 53, Z. 11 v. o.: Die Psalmen 94 und 120 sind hier bei der Korrektur nachgetragen. Über Ps. 94 siehe oben, »Nachtrag« zu S. 41. Von dem richtigen Verständnis dieses Psalms aus fällt auch Licht über das oben S. 59 f. und 63 behandelte Problem betreffs der Ps. 36; 14 (= 53) und 12. In 94 sind die Feinde ohne jede Frage als Zauberer geschildert. Andererseits ist es, wie oben gesagt, fast sicher, daß sie als Peiniger des ganzen Volkes gedacht und dargestellt sind, daß somit das Subjekt des Psalms das Volk oder die Gemeinde ist. Hier ist es nun völlig sicher, daß wir besagte Feinde im Volke selbst zu suchen haben, siehe V. 8 und vergl. Ps. St. I, S. 6 und 65 ff. Damit fällt aber für Ps. 94 die Möglichkeit weg, die Zauberer als »bildliche«, gehässige Bezeichnung der nationalen Feinde und den Psalm als kasuellen Klagepsalm zu deuten; es ist dazu bezeugt, daß er zu den regelmäßig wiederholten Psalmen gehört und am Herbstfest gesungen wurde. Wir haben somit hier das Zeugnis der Tradition dafür, daß Gemeindegebete gegen Zauberer und Dämonen zu den Liturgien des Herbstfestes gehört haben. Das ist für das Verständnis von Ps. 14 und 36 (siehe S. 53, N. 2) von Bedeutung. Die Wendung »das Schicksal wenden« Ps. 14 weist auf das Herbstfest. Und nichts verbietet hier, den Psalm analog Ps. 94 zu deuten, d. h. die Zauberer als buchstäblich gemeint und den Psalm als ein Gebet um Befreiung von Zauberern im Allgemeinen aufzufassen. — In Ps. 36 arbeitet das Mittelstück ganz und gar mit den Vorstellungen des Herbst- und Thronbesteigungsfestes; er ist somit am ehesten wie 94 und 14 aufzufassen. Dieselbe Deutung ist dann von vornherein auch bei Ps. 12 die wahrscheinlichste — wenn dieser Psalm als ein Gemeindepsalm aufzufassen ist; hier ist aber die Möglichkeit der individuellen Deutung nicht nur zuzugeben, sondern doch wohl auch als wahrscheinlich zu betrachten (dann sind natürlich die Zauberer erst recht buchstäblich gemeint).

Ps. 94 zeigt uns nun besonders deutlich, daß die stilistische und kultisch-liturgische Klassifizierung der Psalmen nicht immer zusammenfallen. Wir haben oben im Text das Recht der Unterscheidung zwischen (kasuellen) Gemeinde-Klagepsalmen und (zur regelmäßigen Festfeier gehörigen) Gemeindegebeten befürwortet. Das ist eine liturgische, keine rein stilistische Unterscheidung. Im allgemeinen trifft aber diese Unterscheidung mit einer

stilistischen Differenz zusammen. In den Gebeten ist eben die Bitte die Hauptsache; zu den kasuellen, durch eine besondere Notlage veranlaßten Kultfeiern gehören Psalmen, in denen die sich auf jene bestimmte Notlage beziehenden Klagen die Hauptsache sind. Wie wir aber oben bei der Besprechung von Ps. 85 gesehen haben, sind auch die Gebete mitunter recht stark von den Klagen des Klagepsalms beeinflußt. Und in Ps. 94 haben wir nun einen Fall, wo ein regelmäßig wiederholtes Gemeindegebet ganz und gar die Form des kasuellen Klagepsalms trägt. Ähnlich Ps. 123.

Dasselbe ist gewissermaßen in Ps. 120 der Fall. Dieser Psalm ist durch die Überschrift als zu den Ma'ilot-Liedern, d. h. den Herbstfest-Liedern gehörend bezeichnet. Daß er ursprünglich aber ein rein individuelles Klagelied (über böse Zauberer) war, ist wahrscheinlich; er hat dann ursprünglich nichts mit einer Gemeindekultfeier zu tun. Die Überschrift zeigt aber, daß er als Gemeindefestgebet, und zwar wohl als ein Gebet um Hilfe gegen allerlei Feinde, vielleicht in erster Linie Zauberer, verwendet worden ist, s. Ps.St. I, S. 165 und Ps.St. II im Stellenregister. Hier kann somit die Form des Klagepsalms im Gemeindegebet auf der Umdeutung eines ursprünglich individuellen Klageliedes beruhen. In Ps. 102 (s. S. 54, Note 2) ist das jedenfalls so. Oben im Text, S. 53, N. 7 ist dasselbe für Ps. 130 vermutet worden. Jetzt scheint mir eine andere Möglichkeit zur Deutung der individuellen Formen mehrerer der Ma'ilot-Lieder nahezu liegen. Wie in Ps.St. II, S. 328 mit Verweisung auf Zimmern Zum babylonischen Neujahrsfest II [Ber. über d. Verhandl. d. Sächs. Gesell. d. Wissenschaft, phil.-hist. Klasse, 70. Bd., 5. Heft, 1918] gezeigt, hat es zum babylonischen Neujahrsfest gehört, daß der König in der Gestalt eines Büßers gewisse Gebete und Psalmen vorsagt. Nun habe ich in Ps.St. II passim gezeigt, daß auch in Israel der König eine große Rolle bei dem Herbst- und Neujahrsfest spielte. Dann kann aber die Erklärung der Ichform in den Gebeten vieler Herbstfestpsalmen (besonders Ma'ilotpsalmen) sehr wohl die sein, daß wir es hier mit Liedern zu tun haben, die dem König in den Mund gelegt waren oder von ihm rezitiert werden sollten. Hier würden dann besonders die Ps. 120; 121; 130; 131 in Betracht kommen (letzterer eigentlich ein Vertrauenspsalm, als indirekte Bitte aufzufassen; s. Ps.St. II, S. 131 f.); dazu auch Ps. 84, s. Ps.St. II, S. 328, 332 f. und vielleicht auch Ps. 118, wenn er vorexilisch ist (s. Ps.St. II, S. 120 ff., 92 f., 192). Dann liegt bei der Aufnahme von 120 unter die Ma'ilotlieder keine Umdeutung vor. Daß der König dabei als Vertreter des Volkes auftritt, versteht sich, trotz der individuellen Form der Gebete, von selbst. Das dürfte überhaupt die am meisten befriedigende Erklärung der oscillierenden Form der Ma'ilotlieder sein.

Zu S. 59 ff. (Ps. 14): siehe oben, Nachtrag zu S. 53.

Zu S. 62 f. (Ps. 12): siehe oben, Nachtrag zu S. 53.

Zu S. 64 f. (Klagepsalmen und Gebetspsalmen): siehe oben, Nachtrag zu S. 53. S. 64, Z. 25 ist Ps. 108 ausgefallen.

Zu S. 70, Z. 8 ff. v. u.: Wie ich in meinem Buche Kongesalmerne i Det gamle testament, Kristiania 1916, S. 92, angedeutet habe, halte ich es

auch für möglich, Ps. 60, 11 nicht als (klagende) Worte des Königs (Volksvertreters), sondern als Schlussworte des göttlichen Orakels aufzufassen. Der Sinn der Frage ist dann: ich, Jahwā, habe mir vorgesetzt, (in meinem Palladium) als Führer eines siegreichen Heeres in »die Burgstadt« (und) in Edom einzuziehen; wer von den Königen und Großen der Welt will mich nun dorthin führen? Die Voraussetzung dabei ist, daß das Gottespalladium wenigstens in gewissen Fällen mit in den Krieg genommen wurde; der Gott ist dann natürlich ideell als der Führer des Heeres gedacht; der in seinem Palladium anwesende Gott braucht aber in praxi einen Vertreter, der als Beauftragter, gewissermaßen als Minister, Hofchef und Feldhauptmann des Gottes dessen Entschlüsse ins Werk setzt und sein Palladium und somit den Gott selbst dorthin »bringt«, wo dieser hinzugehen wünscht; der Gott ist ja der große König der nicht zu Fuß geht, sondern seine Diener hat, die ihn tragen können, und seinen »Reiseleiter«, der alle die praktischen Dinge besorgen kann und somit auch als derjenige bezeichnet werden kann, der den Gott nach diesem oder jenem Orte »bringt« oder »führt« (*jobil, nāhā*); da der Gott in praxi immer in und mit seinem Bilde oder Palladium dort oder dorthin zog, so wurde er tatsächlich »gebracht«, auch wenn er ideell und nach dem Glauben seiner Verehrer selbst der wirkliche Führer war. — Voraussetzung des Orakels ist ferner — die Richtigkeit dieser Deutung vorausgesetzt — daß der Gott sich so stellt, als wisse er im Anfang nicht genau, wen er damit beauftragen solle, seinen Wunsch auszuführen; er hält daher unter den in Frage kommenden Menschen, d.h. natürlich unter den Königen der Erde, Umschau, um den Richtigen zu ermitteln; so hält nach dem Kyroszyylinder Marduk unter allen Königen der Erde Umschau, um den richtigen Mann zu finden, den er mit der Weltherrschaft nach dem »gottlosen« Nabuna'id beauftragen könne; unter allen Königen und Fürsten der Welt fällt dann die Wahl auf Kyros, den König von Anšan. In Ps. 60, 11 hat diese prüfende Umschau die Form einer Frage erhalten, in der Jahwā gleichsam die Sache mit sich selbst überlegt und gleichzeitig auch erfahren will, wer unter den in Frage Kommenden willig sein wird; zu dieser Form der göttlichen Rede ist zu vergleichen die ganz analoge Frage in Jes. 6, 8: »wen soll ich schicken, und wer will unser Bote sein«; vgl. dazu ferner die Frage in I Kg. 22, 20. Natürlich ist es in Ps. 60, 11 dann die Voraussetzung des Dichters und in Wirklichkeit auch Jahwā's, daß der König Israels sich bereit erklären und daß die Wahl auf ihn fallen wird. Die Frage ist somit mehr rhetorisch als ernstlich gemeint, hat aber, wie in Jes 6, 8, den Zweck, die fromme Bereitwilligkeit des israelitischen Königs klar hervortreten zu lassen. — Als Antwort auf die göttliche Frage folgt dann in Ps. 60 zunächst die gleichsam zaghafte und etwas vorwurfsvolle Frage: »aber du hast uns doch verstoßen und bist nicht bis jetzt mit unseren Heeren hinausgezogen«? Daran schließt sich aber sofort das Gebet in V. 13: Gib du uns Hilfe usw.; das Gebet enthält dann etwas wie eine Bedingung: ja, wenn du uns helfen willst, dann sind wir willig, dich dorthin zu bringen. Und zum Schluß folgt dann die volle Gewisheit: in deiner Kraft werden wir es sicher vollbringen können. — Zu solchen

Orakeln, die den Entschluß einer Gottheit ausdrücken, irgendwohin zu »gehen« oder »geführt« zu werden, sind mehrere Analogien bekannt. Ich erwähne hier zwei. In einem Briefe des Tušratta von Mitanni an Amenophis III von Ägypten, der von der Überführung der krankenheilenden Statue der Göttin Istar von Nineve nach Ägypten zwecks Heilung des kranken Königs handelt, heißt es: »So (sagt) Istar von Nineve, die Herrin der Länder allesamt: 'Nach Ägypten, dem Lande, das ich liebe, will ich gehen; ich will es wiederholen' (?). Siehe, jetzt habe ich [d. h. Tušratta] (sie) übersandt, und sie ist gegangen.« (Amarnatafeln Nr. 23 bei Knudtzon in VAB II, S. 179). Auch hier haben wir dieselbe Doppelheit, die in Ps. 60, 11 vorauszusetzen ist: die Göttin »geht« sua sponte, und der König »übersendet« sie. — In seiner Annalinschrift (Rassamzylinder VI 107 ff.) bespricht Ašurbanaplu die Rückführung der vor 1635 Jahren nach Elam verschleppten Statue der Göttin Nanaï von Uruk; in dieser Verbindung teilt er, wie so oft, ein ihm gegebenes Orakel mit: »Ašurbanaplu soll mich aus dem bösen Elam herausführen und in E-anna [Haupttempel in Uruk] einziehen lassen« (Streck in VAB VII 2, S. 59). Streck denkt hier an »Worte, die dem Assurbanipal von der Göttin im Traume zugerufen wurden« (ib., N. 5). Tatsächlich spielen die Traumorakel bei Ašurbanaplu eine große Rolle. Daß es sich aber um einen wirklichen Traum Asurbanaplus handelt, ist doch wohl wenig wahrscheinlich; das Orakel ist wohl eher durch einen berufsmäßigen Orakelpriester (vielleicht einen »Traumseher«) vermittelt worden. — Ob man aus Babylonien—Assyrien auch Orakel ähnlichen Inhaltes hat, die die Frageform aufweisen, weiß ich z. Z. nicht.

Zu S. 102, Z. 2 v. o.: Außer den hier genannten, von mir schon in Ps. St. I, S. 149 ff. auf Orakelpuren hin geprüften Psalmen nennt Küchler in seinem oben genannten Aufsatz Ps. 13; 30; 54 und 115. Kaum mit Recht. Ps. 13, 6 ist keine Danksagung, sondern ein Vertrauensmotiv, drückt die Gewißheit der Erhörung aus: ich werde gewiß einmal singen können. Ps. 30 ist ganz und gar ein Dankpsalm eines Geheilten, der die früheren Klagen nur zitiert. Ps. 54, 6—9 ist nicht Danksagung, sondern Vertrauensmotiv und Gelübde; die Perfekta in V. 9 entsprechen einem *Futurum exactum*. Und mit 115 hat es überhaupt eine ganz andere Bewandtnis, wie ich in einem späteren Heft, Psalmenstudien V, zeigen werde. — Ferner hat Küchler kaum Recht, wenn er im Gegensatz zu Gunkel Ps. 22, 23 ff.; 69, 31 ff. und 109, 30 ff. als Danksagungen für ein schon erhaltenes heilversprechendes Orakel auffassen möchte. In 109, 30 liegt die Sache ganz wie in 13, 6. Und Ps. 22, 23 ff. und 69, 31 ff. fasst man am besten als Gelübde auf, das noch künftige Dinge erwähnt; wenn das Heil schon als erlebt dargestellt würde, so würde auch das Dankopfermahl, auf das Ps. 22, 27 hindeutet, etwas Gegenwärtiges sein; das Dankopfer wurde aber sicher nicht unmittelbar nach Sündopfer und Reinigungsriten dargebracht, sondern erst nach eingetreterner tatsächlicher Heilung des Kranken.

## Stellenregister.

### **Genesis.**

- 4, 4 f.: S. 23;  
 14: S. 91; 92;  
 24, 6o: S. 100;  
 27: S. 100;  
 31, 44 ff.: S. 99;  
 49: S. 81 N;  
 10 S. 67 N.

### **Exodus.**

- 4, 1 ff.: S. 11;  
 7, 14 ff.: S. 11;  
 8, 12 ff.: S. 11;  
 18, 14 ff.: S. 10;  
 26: S. 12;  
 24, 8: S. 10;  
 33, 7 ff.: S. 10.

### **Leviticus.**

- 14, 6—7: S. 22.

### **Numeri.**

- 10, 34: S. 32;  
 12, 6—8: S. 10;  
 22, 36—24, 25: S. 100;  
 23, 1 ff.: S. 17, 23;  
 14 ff.: S. 17;  
 21: S. 37;  
 29 ff.: S. 17;  
 24, 3: S. 26;  
 4: S. 19; 26.

### **Deuteronomium.**

- 17, 8 ff.: S. 91 N;  
 14 ff.: S. 91 N;  
 18, 9 ff.: S. 9;  
 15: S. 10;  
 33: S. 81 N;  
 34, 10: S. 10.

### **Richter.**

- 5: S. 26;  
 8, 22 ff.: S. 91;  
 18, 30: S. 10.

### **Samuelis.**

- 13, 21: S. 9;  
 17: S. 35;  
 6: S. 64;

### **I 19:**

- S. 10; 82;  
 9 S. 9;  
 9 f.: S. 11;  
 15: S. 26;  
 20: S. 81;  
**I 10, 1:** S. 82;  
 5: S. 17; 18; 19; 21;  
 5 f.: S. 19;  
 6 f.: S. 82;  
 10 ff.: S. 19;  
 17: S. 82;  
 17 ff.: S. 81;

**I 11, 14 f.:** S. 82;

- I 13, 7:** S. 10;  
 13—15: S. 81;  
**I 14, 3:** S. 10;  
 18 f.: S. 10;  
 36 ff.: S. 12;  
 37: S. 10;  
 38 ff.: S. 64;

**I 15:** S. 10; 16; 81;

- 32 ff.: S. 15;

**I 16, 1:** S. 81;

- 5—13: S. 82;

13: S. 82;

**I 19, 18 ff.:** S. 19;

- 19: S. 17;

20: S. 10; 19;

**I 21, 8:** S. 24;

**I 22, 18:** S. 10;

**I 23, 2 ff.:** S. 12;

- 9 ff.: S. 13;

**I 28, 6:** S. 12; 13;

**I 30, 7 ff.:** S. 12; 13;

**II 2, 1—10:** S. 78;

**II 5, 23 f.:** S. 13;

**II 6:** S. 31; 32; 110;

- 5: S. 91;

13 ff.: S. 11; 91;

**II 7:** S. 81 N; 110;

- 8—17: S. 110;

18: S. 11; 91;

**II 8:** S. 68;

- 18: S. 91;

**II 23, 1—7:** S. 11; 88;

**II 24, 11:** S. 10.

### **Könige.**

- I 1, 5—9:** S. 82;  
 32—40: S. 81; 82;  
 34: S. 81 N;  
 39: S. 81 N;

### **I 13, 5 ff.:** S. 24; 88;

- I 8, 5:** S. 11;  
 14 f.: S. 91;  
 14—64: S. 11;  
 54 f.: S. 91;  
 62 ff.: S. 91;

**I 11, 29 ff.:** S. 16;

**I 17, 7—24:** S. 11;

- I 18, 16 ff.:** S. 17; 19;  
 26—29: S. 19;  
 28: S. 21;

**I 19, 16:** S. 81;

**I 20, 25:** S. 19;

**I 21, 13:** S. 64;

**I 22:** S. 15; 20;

- 5—13: S. 7;

- 6: S. 19;

20: S. 114;

**II 1, 9 ff.:** S. 11;

**II 2:** S. 19;

- 3: S. 17; 19;

- 5: S. 17;

- 8: S. 11;

- 14: S. 11;

19—25: S. 11;

**II 3, 7 ff.:** S. 68;

- 9: S. 68 N;

15: S. 18; 19; 21;

16 ff.: S. 11;

- 27: S. 68 N;

**II 4—8:** S. 11;

**II 4, 1:** S. 19;

- 30: S. 17; 19;

**II 5, 22:** S. 19;

- 26: S. 19;

**II 6, 1:** S. 19;

- 1 ff.: S. 19;

**II 8, 18:** S. 99;

- 20—22: S. 68;

**II 9, 1 ff.:** S. 82;

**II 10, 15 ff.:** S. 15;

**II 11:** S. 91 N;

- 12: S. 82; 87;

**II 23, 3:** S. 38.

### **Jesaja.**

1, 10—17: S. 45;

6, 8: S. 114;

9, 1 ff.: S. 88;

11, 1 ff.: S. 81; 82; 88;

14, 12: S. 90 N;

22, 14: S. 26;

28, 7: S. 17.

**45, 1:** S. 73 N;  
**55, 3 f.:** S. 34 N.

**Jeremia.**

**1, 1:** S. 17;  
**4, 4:** S. 17;  
**6, 13:** S. 17;  
**14:** S. 2; 64; 65;  
  18: S. 17;  
**18, 18:** S. 16; 17; —  
**20, 1 ff.:** S. 22; —  
**25, 15 ff.:** S. 48;  
**26:** S. 17;  
**27 f.:** S. 15;  
**28:** S. 17; 20 f.;  
**29, 26:** S. 17; 22;  
**36:** S. 17.

**Ezechiel.**

**1, 3:** S. 17;  
**2, 2:** S. 20;  
**3, 12—15:** S. 19; 20;  
  24: S. 20;  
**6, 11:** S. 19;  
**8, 1—3:** S. 19;  
  2 f.: S. 20;  
  3: S. 20;  
**11, 1 ff.:** S. 19;  
  1: S. 19;  
  24 f.: S. 19;  
  24: S. 20;  
**21, 19:** S. 19;  
  22: S. 19;  
**40 ff.:** S. 91 N;  
**43, 7 ff.:** S. 91 N;  
**44, 1—3:** S. 91 N;  
**45, 7—12:** S. 91 N;  
**47, 1 f.:** S. 91 N;  
  9 f.: S. 91 N;  
  12: S. 91 N;  
  16—18: S. 91 N.

**Hosea.**

**12, 14:** S. 10.

**Joel.**

**1—2:** S. 64; 65;  
**2, 14:** S. 64 N;  
  15: S. 68

**Amos.**

**2, 11:** S. 14;  
**7, 14:** S. 15; 19.

**Micha.**

**3, 11:** S. 17.

**Habakkuk.**

**1—2:** S. 27;  
**3:** S. 27 ff.;  
**3, 16:** S. 24.

**Haggai.**

**2, 10 ff.:** S. 12.

**Zacharja.**

**7, 3:** S. 17; 54 N;  
  5: S. 54 N;  
**8, 19:** S. 54 N.

**Psalmen.**

<b>2:</b> S. 1; 78; 79; 80 ff.; 89; 90; 7: S. 89 N;	<b>11:</b> S. 114 f.; <b>13:</b> S. 114;
<b>5, 4:</b> S. 106;	<b>61:</b> S. 78; 83; 3 f.: S. 77;
<b>6:</b> S. 102; 105;	<b>62:</b> S. 102; 105;
<b>8, 2:</b> S. 41;	<b>63:</b> S. 78; 83; 12: S. 72 N; 77;
<b>12:</b> S. 31; 53; 62 f.; 64; 112; 113;	<b>65:</b> S. 111;
<b>13:</b> S. 105;	<b>69:</b> S. 8; 45; 1: S. 23;
6: 115;	31 ff.: S. 115;
<b>14:</b> S. 31; 53; 59 ff.; 63; 64; 112; 113;	<b>72:</b> S. 53; 78; 79; 80; 93 ff.; 98; 101;
<b>18:</b> S. 78; 83;	<b>73:</b> S. 8;
51: S. 77;	<b>74:</b> S. 64;
<b>19:</b> S. 26;	9: S. 23;
12: S. 77;	<b>75:</b> S. 1; 31; 47 ff.; 50; 64; 69;
14: S. 77;	<b>76:</b> S. 47; 50; 2—4: S. 47;
<b>20:</b> S. 64; 65; 73 ff.; 76; 78; 83;	<b>77:</b> S. 64;
10: S. 70;	<b>78:</b> S. 65;
<b>21:</b> S. 64; 65; 73; 75 ff.; 78; 83;	<b>79:</b> S. 64;
6: S. 90;	<b>80:</b> S. 64;
14: S. 70;	<b>81:</b> S. 18; 31; 38 ff.; 43; 47; 58; 66; 106; 111;
<b>22:</b> S. 8;	<b>82:</b> S. 1; 31; 40; 45 ff.; 48; 61; 76; 78; 111;
23 ff.: S. 115;	8: S. 70;
27: S. 115;	<b>83:</b> S. 64;
<b>28:</b> S. 78; 102; 105; 8: S. 72 N;	<b>84, 10:</b> S. 72 N; 78; 113;
<b>29:</b> S. 111;	<b>85:</b> S. 31; 53; 54 ff.; 66; 68; 75; 113;
10: S. 111;	<b>86, 17:</b> S. 23;
<b>30:</b> S. 115;	<b>87:</b> S. 31; 50 f.; 61; 84;
<b>31:</b> S. 102;	<b>89:</b> S. 34 ff.; 64; 78; 83; 2—3: S. 36;
<b>36:</b> S. 53; 112; 8: S. 84;	4—5: S. 36; 37;
<b>40:</b> S. 45;	6—16: S. 36;
<b>44:</b> S. 64;	7—19: S. 35;
<b>45:</b> S. 78; 79; 83; 96 ff.; 1: S. 23;	16: S. 37;
<b>46:</b> S. 47; 50; 51;	17—46: S. 36; 37;
<b>47:</b> S. 111;	20—38: S. 31; 34 ff.; 71; 110;
<b>48:</b> S. 47; 50; 51; 2 f.: S. 84;	<b>20:</b> S. 37; 66;
3: S. 41;	39 ff.: S. 35 N; 37;
<b>49, 2 f.:</b> S. 18;	39—52: S. 37;
2—5: S. 26;	41 f.: S. 34 N;
<b>50:</b> S. 31; 41 ff.; 45; 110; 111;	47—52: S. 36; 37 N;
16 ff.: S. 110;	51: S. 34 N;
<b>51:</b> S. 45;	<b>90:</b> S. 53 N; 54; 65;
<b>53:</b> S. 53; 59 ff.;	<b>91:</b> 102 ff.;
<b>54:</b> S. 115;	<b>94:</b> S. 53; 111; 112; 113; 2: S. 112;
6—9: S. 115;	5 f.: S. 111;
<b>57:</b> S. 72; 102;	8: S. 112;
10: S. 72;	20: S. 112;
<b>60:</b> S. 1; 8; 28; 49; 64; 65 ff.; 71; 73;	<b>95:</b> S. 31; 38 40; 43; 44; 47; 58; 106;
1: S. 23;	6: S. 38;
7—14: S. 72;	<b>97:</b> S. 41;
9—10: S. 72;	4: S. 41;
	6: S. 41;
	<b>101:</b> S. 78; 80 N;
	<b>102:</b> S. 54; 65; 113;
	1: S. 71 N;
	<b>105, 15:</b> S. 73 N;
	<b>106:</b> S. 53; 54; 65;

108: S. 65; 71 ff:

1: S. 68;

10: S. 70 N;

11: S. 66;

109, 30 ff.: S. 115;

110: S. 1; 22; 32; 78; 79;

80 N; 83; 88 ff.; 106;

4: S. 11.

115: S. 115;

116, 16: S. 77;

118: S. 63 N; 111; 113;

120, 134: S. 111;

120: S. 53; 112; 113;

121: S. 53; 113;

122: S. 8; 53;

5: S. 33 N;

123: S. 8; 113;

125: S. 53; 112;

126: S. 8; 53; 56;

1 f.; S. 56;

5: S. 56;

130: S. 8; 53; 113;

131: S. 8; 53; 113;

132: S. 18; 31; 32 f.; 38;

51; 53; 78;

11-18: S. 34; 35; 36; 71;

12: S. 81;

133, 2: S. 98;

137: S. 54; 65;

139, 8: S. 90 N;

149: S. 50.

**Hiob.**

31, 19 f.: S. 95.

**Threni.**

4, 20: S. 33;

5: S. 64.

**Qohelet.**

11, 9 f.: S. 89 N:

**Daniel.**

3, 26-45 LXX: S. 64;

9, 25: S. 73 N;

26: S. 73 N;

**Bêl und der Drache.**

1: S. 109.

**Ezra.**

5, 1: S. 22 N;

6, 14: S. 22 N;

**Nehemia.**

6, 10-14: S. 22;

12, 4: S. 22 N.

**Chronik.**

I 15 S. 24;

I 15, 22: S. 17 f.; 21;

27: S. 17 f.; 21;

I 16, 22: S. 73 N;

I 25, 1-3: S. 22; 26;

I 29, 23: S. 89 N;

II 20: S. 21;

14: S. 17; 18; 21; 27;

14 ff.: S. 24;

II 26, 16 ff.: S. 93;

II 29, 25: S. 107.

**Psalmi Salomonis.**

7: S. 65;

9: S. 54; 65.

**I. Makkabäer.**

14, 41: S. 22.

**Evang. Johannis.**

11, 51, S. 4: 107.

**Römerbrief.**

3, 10-12: S. 61;

9, 21: S. 67.





# PSALMENSTUDIEN

## IV. DIE TECHNISCHEN TERMINI IN DEN PSALMENÜBERSCHRIFTEN

von  
**SIGMUND MOWINCKEL**

(VIDENSKAPSSELSKAPETS SKRIFTER. II. HIST.-FILOS. KLASSE 1922. NO. 2)

---

KRISTIANIA  
IN KOMMISSION BEI JACOB DYBWAD  
1923

Fremlagt i fellesmøtet den 3dje februar 1922.

*Anton Fridrichsen*

*in Kristiania*

*in Freundschaft*



## INHALT.

	Seite
Vorbemerkung . . . . .	VI
Einleitung . . . . .	I
A. Allgemeine und spezielle Bezeichnungen der Psalmen und Kultlieder . . . . .	2
B. Musikalische Angaben . . . . .	8
C. Angaben über den Zweck des betreffenden Psalms . . . . .	15
D. Angaben der kultischen Handlungen und Situationen . . . . .	22
Nachträge . . . . .	50
Alphabetisches Verzeichnis der behandelten Termini . . . . .	52

---

## VORBEMERKUNG.

In diesem Heft wird ein ganzes Bündel von mehr oder weniger sicheren oder wahrscheinlichen oder gar ganz hypothetischen und unsicheren Deutungsvorschlägen vorgelegt. Wenn aber auch die meisten von ihnen sich als hinfällig erweisen sollten, so werden doch meine Ausführungen dazu beigetragen haben, einige Streiflichter über einige israelitisch-jüdische Kultusbräuche zu werfen, die der Erforschung des alten Testamentes vielleicht nützlich sein können.

Die Aufzeichnung der einzelnen Stücke hat zu sehr verschiedenen Zeiten stattgefunden. Das Manuskript wurde im November 1921 abgeschlossen. Der lange Zeitraum sowohl zwischen der Ausarbeitung der einzelnen Stücke als zwischen Vollendung und Drucklegung möge einige Unebenheiten entschuldigen, die sich besonders im Vergleich mit den früheren Hefthen meiner Psalmenstudien ergeben, die zum Teil *nach* diesem Heft geschrieben sind. Auf einiges machen die Nachträge aufmerksam.

## EINLEITUNG.

Die bisherigen Versuche einer Deutung der technischen Ausdrücke in den Psalmenüberschriften haben nicht zu vielen nennenswerten Ergebnissen geführt. Der wichtigste Grund dürfte das Fehlen fester Richtungslinien in der Psalmendeutung sein. Eine solche feste Richtungslinie hätte Smends Theorie von dem »kollektiven Ich« sein können — wenn nicht S. und seine Anhänger versäumt hätten, die einzige Konsequenz der Theorie zu ziehen, die dieser ihr relatives Recht hätte geben können, das Verständnis der kultischen Bestimmung und Benutzung der Psalmen.

Durch Gunkels Bestimmung der Gattungen der Psalmen ist indessen ein Ausgangspunkt gewonnen. Die so gewonnene Einsicht muß jedoch durch eine andere suppliert werden: nicht nur die Ahnen und Vorbilder unserer Psalmen im Psalter, sondern auch diese selbst sind wirkliche Kultlieder, die lediglich aus dem Zusammenhange mit bestimmten kultischen Situationen und Handlungen zu verstehen sind.

Dafß es wirklich so ist, ist mir immer klarer geworden. Das habe ich auch in allen den vorhergehenden Psalmenstudien zu zeigen versucht.

Von dieser Voraussetzung aus sind die folgenden Erklärungsversuche gemacht worden.

Auch eine zweite Voraussetzung ist hier zu erwähnen. — Es steht außer Zweifel, daß der Gebrauch, den die letzte Zeit des jüdischen Tempeldienstes von den Psalmen als Kultliedern machte, und von dem sich in der Mischna und der synagogalen Tradition Spuren finden, in vielen Fällen nicht dem ursprünglichen Sinne der betreffenden Psalmen entsprach.<sup>1</sup> Die Erklärungsversuche, die ich hier gemacht habe, gehen davon aus, daß die Psalmenüberschriften sich im Allgemeinen auf den ursprünglichen Sinn und Gebrauch beziehen. Dafß sie es aber nicht in allen Fällen tun, habe ich zwar konstatieren müssen, vgl. zu Nr. 27; es will mir aber scheinen, daß das eben Ausnahmen sind. Zwar glaube ich, daß die große Masse der Überschriften eben aus den spätesten Tagen des letzten Tempels stammen und die damaligen Gebräuche abspiegeln. Es wäre aber merkwürdig,

<sup>1</sup> Siehe Ps. St. I, S. 160 ff.

wenn diese ihrer Hauptmasse nach falsch sein sollten. Und ebenso wäre es auch merkwürdig gewesen, wenn sich nicht unter ihnen auch diese und jene Notiz fände, die aus älterer Zeit stammte und aufbewahrt worden wäre, auch wenn der betreffende Ritus in spätester Zeit nicht mehr geübt wurde. Die Schwierigkeiten jedoch, die es mitunter bereitet, alle eine gleichlautende Überschrift tragende Psalmen unter die bei den meisten jeweils in Frage kommenden Liedern wahrscheinliche oder gar einleuchtende Erklärung der Überschrift einzuordnen, könnten eben darauf deuten, daß dieser oder jener Psalm einer ihm ursprünglich fremden kultischen Verwendung gemäß umgedeutet und dementsprechend mit anderen, mit der betreffenden Überschrift ganz übereinstimmenden Psalmen zusammengestellt worden sei. Die betreffende Überschrift würde dann bei den meisten sie tragenden Liedern den ursprünglichen Sinn und Gebrauch derselben treffen, bei einigen jedoch nur insofern, als sie nach jenen umgedeutet und dementsprechend verwendet worden wären. —

Der Vollständigkeit halber nehme ich im Folgenden auch die nicht vielen Termini auf, zu denen ich nichts Neues zu sagen weiß oder wo nichts Neues zu sagen ist.

Auf die vermeintlichen oder wirklichen Verfasserangaben und die rabbinischen Angaben der Veranlassung dieses oder jenes Psalms gehe ich hier nicht ein.

#### A. Allgemeine und spezielle Bezeichnungen der Psalmen und Kultlieder.

##### 1. מזמור und

2. שיר werden hier gemeinsam besprochen. Die gewöhnliche Auffassung dieser beiden Termini ist insofern richtig als *šir* etymologisch wohl das Lied als ein gesungenes, *mizmōr* dagegen als ein zu Instrumentalmusik vorgetragenes bezeichnet; *zmr*<sup>II</sup> (s. Ges.-Buhl) spielen, singen, preisen, im Assyr. spielen, singen, ist sicher identisch mit *zmr*<sup>I</sup> = abkneifen, pflücken, abschneiden; Grundbedeutung somit zupfen o. dgl. (so allgem. nach Hupfeld). Es ist nun nicht gut möglich, irgendwelche inneren oder äußeren Merkmale ausfindig zu machen, durch welche die als *mizmōr* bezeichneten Psalmen von den mit *šir* überschriebenen unterschieden werden könnten. Nun kommt indessen *šir* allein nur Ps. 46,1, und das gleichbedeutende *širā* 18,1 vor; sonst steht es immer neben *mizmōr* (*šir mizmōr* 48; 66; 83; 88; 108; *mizmōr šir* 65; 67; 68; 75; 76; 87; 92). Die Erklärung könnte dann sein, daß unsere Handschriften zwei verschiedene Textformen mit je ihrer Terminologie kombinieren. Ist das richtig, so hat es keinen

praktischen Unterschied zwischen *śir* und *mizmōr* gegeben; die Worte sind dann als Bezeichnungen religiöser Lieder synonym. Diese »textkritische« Erklärung kann sich auf den Umstand stützen, daß die beiden Termini in 65; 75 und 76 durch eine Verfasserangabe (*לְדָוִיְד* und *לְאַשְׁרִיף*) getrennt sind.

Vielleicht ist es auch möglich, diese Erklärung etwas besser auszubauen und weiter zu führen. — *śir* kommt nur im Hebr. vor; die Wurzel *zmr* ist im Assyr. die eigentliche Bezeichnung sowohl für Gesang als Musik. Ersteres Wort wird im AT sowohl von profanen als von kultischen Liedern gebraucht, letzteres im AT lediglich von kultischen (resp. religiösen) Liedern und Musik; erst bei Ben Sira kommt es einmal von Trinkliedmusik vor 49,1. Vielleicht darf man hieraus folgern, daß *zmr*, das im Arab., Aram. und Aethiop. ein Fremdwort ist, auch im Hebr. (Kana'anitischen) eine assyrische Fremdwurzel ist und von Haus aus im Hebr. nur die kultische Musik bezeichnet habe, während *śir* das entsprechende einheimische, im Gebrauch etwas umfassendere Wort sei. Das würde dazu stimmen, daß man wohl sicher annehmen darf, daß die kana'an.-hebräische Tempelmusik, wie nachweislich der poetische Stil, auch der religiöse, assyr.-babylonischen Ursprungs ist. Wenn dem so ist, so erklärt sich die Nebeneinanderstellung der beiden Wörter leicht: *śir* ist dann eine handschriftliche Variante zu *mizmōr*, sei es daß sie aus einer anderen Textrezension stamme, oder daß sie eine Glosse sei.

3. *שִׁיר לְמַעֲלֹת* (121) *שִׁיר הַמַּעֲלֹות* (120—134) bezeichnet, wenn nicht Psalmen einer besonderer Art, so doch Psalmen zu einem besonderen Gebrauch. Sprachlich sei bemerkt, daß der Ausdruck vll. Plural eines als Kompositum betrachteten *śir ma'ala*, ein Aufsteigslied, ist, und daß »Die Aufsteigslieder«, wie Cheyne erkannt hat, der ursprüngliche Gesamttitel der ganzen Sammlung 120—134 ist, der später als Überschrift der einzelnen Psalmen gesetzt wurde.

*Ma'ala* bezeichnet in diesen Psalmen weder Treppenstufe (so die dänische Bibelübers.) noch eine (mehr oder weniger improvisierte und unzereemonielle) Wallfahrt (so die neue schwedische B.Ü.) oder Festreise (so die norwegische B.Ü.), sondern, wie ich in meinen Psalmenstudien II<sup>1</sup> gezeigt habe, die feierliche Festprozession, die jedes Jahr bei der Thronbesteigung Jahwā's am Neujahrsfest im Monat Tischri stattfand.

Nun scheinen allerdings mehrere der Ma'ala-psalmen nicht bei dem Aufzug, sondern im Tempel selbst gesungen worden zu sein.

<sup>1</sup> Videnskapsselskapets Skrifter, II. Hist.-Filos. Klasse, 1921, No. 6, Kristiania 1922, s. 4 f., 107 ff.

So ist wohl Ps. 134 bei der Nachtfeier auf dem Tempelhofe gesungen worden; ebenso Ps. 124 und Ps. 129, die liturgische Wechsellieder, somit Tempellieder, sind; ebenso Ps. 128, ein pristerlicher Segensspruch; ferner Ps. 121, ein liturgischer Wechselgesang mit priesterlichem Segen. Dafs man noch nur ganz vereinzelt und zögernd den kultisch-liturgischen Charakter dieser Lieder erkannt hat, das zeigt klar genug die Halbheit, mit der die vielversprechenden Ansätze zu einem wirklichen Verständnis der Psalmen, die seinerzeit von Gunkel gemacht wurden, durchgeführt worden sind.

Wenn diese Auffassung der genannten Ps. richtig ist, so hat **מִלְחָמָה** hier einen etwas weiteren Sinn als Aufzug schlechthin; es bezeichnet dann überhaupt die Festlichkeiten des Neujahrs- und Thronbesteigungsfestes, sowohl die auf dem Wege hinauf zum als die im Tempel; die Bedeutungsübertragung würde sich daraus erklären, dafs alle diese Festlichkeiten ihren Mittelpunkt in dem großen Aufzug mit der Lade hatten.

Gegen diese Deutung kann man nicht einwenden, dafs einzelne tatsächliche Aufzugspsalmen, wie etwa 24, diese Überschrift nicht tragen. Denn die mehr oder weniger zufälligen Ursachen, die die Auswahl der Psalmen in dem kleinen Heft 120—134 bestimmt haben, kennen wir nicht; es gibt kein Gesetz, das derartigen Sammlungen Vollständigkeit gebietet.

4. **מִבְתָּחַם** 16; 56—60; dazu Jes. 38,9, wo *michtāb* Schreibfehler für *michtām* ist. Betreffend die alten Übersetzungen und früheren Deutungsversuche siehe Baethgen, Psalmen<sup>3</sup>, S. XXXVII. Der einzige erwägenswerte Vorschlag wäre LXX's *στιγλογραφία*; die babylonischen und ägyptischen Ausgrabungen zeigen, dafs nichts die Annahme verbietet, dafs gewisse Gebete — alle oben erwähnten Psalmen sind Klagepsalmen oder Bittgebete — auf Stelen geschrieben und »vor den Göttern« aufgestellt wurden zu ewigem Andenken des Verfassers oder Stifters. S. etwa Grefsmann-Ungnad-Ranke, AOTB, S. 88 unten; vgl. Mowinckel, Statholderen Nehemia, Kristiania 1916, s. 149—151. Aber die etymologische Begründung dieser Deutung (*michtām* = *michtāb*) ist zu schwach.

Besser übereinstimmend mit dem Inhalt der betreffenden Psalmen und etymologisch völlig befriedigend ist folgende Ableitung:

Das Wort hängt mit assyr. *katāmu* = bedecken zusammen (höchstwahrscheinlich dieselbe Wurzel, die im Hebr. und Syr. die Bedeutung beslecken, besudeln, besonders mit Blut beslecken, angenommen hat, vgl. Ges. Buhl s. v.). *Michām* bedeutet somit ein Lied dessen Zweck es ist, die Sünde, bezw. die Unreinheit, die Krankheit, die Schuld — alle diese Begriffe sind synonym — zu decken, d. h. sühnen. Vgl. hierzu *kippēr* = sühnen, eigt. bedecken. Indem der Bußpsalm Jahwā's Zorn mildert, bewirkt er, dafs die Sünde »bedeckt« und »gesühnt« wird, genau wie die

anderen sühnenden Kultprästationen es tun. Das Wort kann somit mit »Sühne-psalm« o. dgl. übersetzt werden. — Zu dieser Deutung stimmt auch der Inhalt der betreffenden Psalmen; sie sind alle Klagen und Gebete eines Einzelnen — bzw. des Volkes, Ps. 60 — in der Not. Dasselbe gilt auch von Jes. 38,9 — 20; hier wird zudem gesagt, daß der Psalm gegen Krankheit verwendet wurde; Krankheit aber ist die Folge der Sünde und an sich Unreinheit. — Allerdings sind die hier erwähnten Psalmen keine »Bufßpsalmen« in unserem besonderen Sinne des Wortes, insofern als sie kein besonders ausgeprägtes Sündenbewußtsein verraten. Dem alten Hebräer war es aber in der Regel etwas Selbstverständliches, daß Not oder Krankheit eine Folge der Sünde oder Unreinheit sei; unsere begriffliche Unterscheidung zwischen »Unschuldklagepsalm« und »Bufßklagepsalm«<sup>1</sup> kennt er nicht; vgl. 69, wo die Unschuldsbezeugung Vv. 5; 8 ganz unvermittelt neben dem Sündenbekennen V. 6 steht. »Sünde« d. h. gottverhafte Unreinheit, ist auch da vorhanden, wo der Kranke seine Unschuld bezeugt; denn wie hätte er sonst krank werden können? Sünde ist etwas Objektives, das in Not und Krankheit in die Erscheinung tritt.

5. **מִשְׁבֵּיל** 32; 42; 44; 45; 52—55; 74; 78; 88; 89; 142. S. Baethgen, S. XXXVII f. Das Wort bezeichnet selbstverständlich ein Gedicht irgend einer Art oder zu irgend einem Gebrauch. Ps. 47,8 zeigt, daß es als Gesang zu Musik vorgetragen wird. Ebenso II Chron. 30, 22, wo das Ptcpl. *maškilim* von den Lewiten gebraucht wird, die vor Jahwā Lobgesänge sangen (und spielten), V. 21; somit ein Kultlied. 47,8 ein kultisches Lied lobpreisender Art. Als Überschrift steht *maškil* indessen bei Psalmen von verschiedenartigstem Inhalt: lehrhafte Mahnrede (78); individuelle (42; 142) und öffentliche (44; 74; 89) Klagelieder, Dankpsalm (32), Königs-hymnen (45); mit Ausnahme von 45 und 32 haben indessen alle diese mehr oder weniger das Gepräge des Klagepsalms oder des Gebets.

Schon dieser Tatbestand verbietet die Bedeutung Lehrgedicht schlecht-hin; L. heißt im Hebr. *māṣāl*. Nicht viel besser ist es mit Delitzsch's Meditation bestellt; eine stürmische Klage wie 44 oder 74 ist keine Meditation.

Es besteht jedoch keine andere Möglichkeit als die, das Wort aus *škl.* Hiph. *hiškil*, acht geben, verständig, klug, einsichtig sein abzuleiten. Ptcpl. *maškil* bezeichnet gewöhnlich den in religiös-moralischer Hinsicht Einsichtsvollen, der die richtigen Vorschriften und »Wege« kennt und geht, den Frommen (s. Lex.).

Diese »Einsicht« ist aber — das versteht sich bei dem Hebräer von selbst — keine theoretische Einsicht. Der Hebräer unterscheidet nicht

<sup>1</sup> So nach Gunkel.

zwischen wissen und können. Wer die Einsicht hat, der hat zugleich auch das Vermögen, die Seelenkraft, die zum Gelingen der Pläne und der Handlungen führt. Diese Einheit von Einsicht und Können, die beide auf die Seelenmacht, die auch als Segensbesitz zum Ausdruck kommt, zurückgehen, spiegelt eben das Wort *hiš̄il* sehr deutlich ab<sup>1</sup>. — Diese »Weisheit« hat jeder normale »Gerechte«, nur »der Tor« hat sie nicht. Sie ist aber nicht in demselben Maß bei allen zu finden; der eine hat eine größere Macht, eine größere Gerechtigkeit, eine größere Weisheit, eine größere Ehre — *kābōd*, Seeleninhalt — als der andere. Wie es Leute gibt, die im besonderen Sinne Besitzer der »Macht« sind, so gibt es auch Leute, die mehr *šechal* als andere besitzen. Das ist dem Israeliten selbstverständlich; denn im Grunde sind alle die soeben genannten Ausdrücke identisch. — Zu denen, die die »Einsicht« im besonderen Sinne haben, gehören Leute wie Seher, Propheten, Priester, Tempeldichter und -Sänger. Das liegt eben in der Natur der Sache. Bei den letzteren Klassen ist es als selbstverständlich anzunehmen, daß auch der ihnen eigentümliche Besitz von mehr oder weniger geheimen, den Laien jedenfalls besonders heiligen und mehr oder weniger unverständlichen Standes- und Berufstraditionen als Wirkungen ihres besonderen *šechal* aufgefaßt wurde. Denn auf diesem Besitz beruhte ja ihre Ausübung des Kultes; es handelte sich hier um ein bedeutungsvolles, machtwirkendes, Segen hervorbringendes, gelegentlich auch unheimliches, aus göttlicher Offenbarung stammendes Wissen. Denn diese Leute wußten, was der Laie nicht verstand, wie das Göttliche, wie die Gottheit zu behandeln sei, wie man mit ihr umgehen müsse; sie kannten die Handlungen, die geeignet waren, auf die Gottheit Eindruck zu machen. Und wie die Handlungen, so auch die dazu gehörigen heiligen Worte, die Kultformeln und die Kultlieder. Sie wußten, wie die Lieder mit Wirkung vorzutragen waren, und sie konnten auch neue Lieder derselben Art aus ihrer Einsicht hervorbringen.

Wir haben in Psalmenstudien III, S. 24 ff. darauf hingewiesen, daß nach israelitischer Auffassung eine nahe Verbindung zwischen Psalmendichtung und Prophetie bestand; beide wurden als Äußerungen einer besonderen Machtbegabung betrachtet, die jedenfalls in späterer Zeit als Geistesbesessenheit, als Inspiration aufgefaßt wurde. Dafs sowohl Psalmdichter als Kulstsänger im Allgemeinen sich bewußt waren, aus prophetischer Begabung und Einsicht zu dichten und zu singen, zeigen Stellen wie Ps. 49, 2—5 und I Chr. 25, 1. 2. 3. So können wir denn auch an verschiedenen Stellen beobachten, daß eben die Kultlieder einen hervortretenden Platz unter den heiligen, inspirierten Büchern der späteren Zeiten einnehmen (*Gatas*, *Vedas*, *Psalter*).

<sup>1</sup> S. Johannes Pedersen, Israel I—II, Pio, 1920, s. 148 f.

Dem allen nach muß *maškil* das kultische, zu Musik vorgetragene Lied bezeichnen, insofern es ein Erzeugnis einer besonderen »Einsicht«, einer besonderen Machtbegabung und Inspiration ist, daher in sich etwas von dieser Macht und Kunde trägt und somit auch besonders geeignet ist, auf die Gottheit einzuwirken und der Kultgemeinde dadurch Segen und Glück und Befreiung aus Not und Leiden zu verschaffen. Es wird somit verständlich, daß das Wort sowohl den schmeichelnden, das Herz des Gottes erfreuenden Hymnus (47, 8) als auch — und besonders — das Klagelied mit seinen vielen traditionellen »Motiven« zur Versöhnung der Gottheit bezeichnen kann.

Warum nur gewisse Psalmen als *maškil* bezeichnet werden, können wir nicht sagen; es kann ein Zufall sein, mit der Entstehungsgeschichte der Sammlung zusammenhängend; möglich ist aber auch, daß das Wort im Laufe der Zeit eine spezielle Bedeutung erhalten habe, etwa ein Psalm, der zu einer gewissen Art Musik oder zu gewissen Opfern oder Zeiten vorgetragen wurde.

6. יִרְבַּשׁ 7 kann weder als Ableitung aus *šgj* irren, noch aus den Nebenwurzeln *šgg* und *šwg* befriedigend erklärt werden. Höchstwahrscheinlich hat das Wort, wie schon früher behauptet (s. Ges.-Buhl), etwas mit assyr. *šegū* = Klagepsalm zu tun. Dies Wort ist aus dem Vb. *šegū* = hebr. *šg'* rasen, toben, gebildet. Direkt aus dem hebr. *šg'* kann jedoch eine Form *šiggāyōn* nicht abgeleitet sein; sie deutet auf eine Wurzel *tertiae jōd* hin. Nun bedeutet indessen das assyr. Verb *šegū* zugleich heulen, Klage erheben, klagen, und wird als Terminus der kultischen Klage in der Form des klagenden Buspalsms gebraucht. Man muß dann annehmen, daß dieser Terminus in alter Zeit nach Kana'an gekommen ist und so in die kanaänisch-hebräische Kultsprache Eingang gefunden hat. Hier ist nun ein Vb. *šegū* natürlich als ein Vb. *tertiae hē*, d. h. *tertiae jōd* aufgefaßt worden, und daraus ein Nomen *šiggāyōn* = Klagepsalm nach Analogie der hebr. Wortbildungsregeln gebildet worden. Ps. 7 ist eben ein Klagepsalm (eines Kranken).

Wenn die Textform *'al šizzōnōb* Hab. 3, 1 richtig und unsere Auffassung der Bedeutung des *'al* in den Psalmüberschriften (s. D) stichhaltig ist, so muß die Pluralform hier von der kultischen Handlung, bei der solche Lieder gesungen wurden, gebraucht worden sein. Doch liest man vielleicht besser mit LXX *'at n̄zīnōb*, s. Nr. 9.

7. הַלְלוּ הָרָבֶּה 145 = Hymnus. Da das Wort anscheinend ganz generell ist, so ist es lediglich ein Zufall, daß es nur das eine Mal als Überschrift verwendet worden ist; höchstwahrscheinlich wurde jeder Hymnus *t̄hillā* genannt.

8. **הַבְּלָה** 90; 102; 142; Hab. 3 ist das generelle Wort für ein Gebet, bes. ein Bittgebet; wahrscheinlich jedoch besonders für das poetisch geformte Gebet, den »Klagesalm«. Es umfasst somit die oben genannten *nichtām*, *maškil*, *siggūjōn*. Doch zeigt die Unterschrift des zweiten Buches 72, 20, daß *t̄fillā* jedenfalls gelegentlich alle kultische und religiöse Psalmen und rythmische Gebete umfassen konnte, sowohl klagende Bittgebete als lobpreisende Dankgebete.

### B. Musikalische Angaben.

Zunächst kommen hier die Angaben über die beim Vortrag der Psalmen benutzten Instrumente in Betracht.

Das Instrument, auf dem man spielt, oder zu dem man singt, wird im Hebr. durch die Präpositionen *b<sup>e</sup>* (150, 3. 5) und *'al* (92, 4) angegeben.

Mit *b<sup>e</sup>* kommt in den Psalmenüberschriften nur

9. **כִּינֹרֶת** 3; 6; 54; 55; 67; Hab. 3, 19 LXX; Var. **נֵינָה** (1. Vers.) 61; Hab. 3, 1 LXX vor. Es hört immer mit dem flg. **לְמִנְצָחָה** zusammen; das geht aus I Chr. 15, 21 hervor; die Stelle zeigt, daß die mit dem Vb. *nsh* bezeichnete Handlung zu *kinnōrōb* Zithern vorgenommen wird, vielleicht auch zu *nēbālim* Harfen, wenn nämlich der Inf. *l̄nassēah* V. 21 zu den beiden Versen 20 und 21 gehört und den Zweck der musikalischen Prästationen sämtlicher der in Vv. 19—21 genannten Sänger-Lewiten angibt. Man übersetze somit: »zur Gnädigstimmung (s. Nr. 17) durch Saitenspiel«.

Mögliche andere Instrumentangaben müssen unter den mit **לְ** eingeführten Termini gesucht werden.

Nun ist es indessen der Aufmerksamkeit wert, daß kein einziges der sonst in A. T. erwähnten Musikanstrumente in den Überschriften genannt wird. Es wäre aber mehr als merkwürdig, wenn die Tempelmusik ganz andere Instrumente als die profanen, oder Instrumente mit völlig anderen Namen als die für den täglichen Gebrauch hätte; beide Annahmen sind wohl schon dadurch ausgeschlossen, daß die sonst bekannten Instrumente wiederholt im Text der Psalmen erwähnt werden. — Schon dieser Umstand gibt uns eine Andeutung davon, daß es nicht Instrumente sind, die wir unter den mit *'al* bezeichneten Termini zu finden erwarten können.

Und es zeigt sich nun auch, daß es in allen den Fällen, in denen man eine einigermaßen sichere oder plausible Deutung wagen darf, Kulthandlungen und keine Instrumente sind, die durch *'al* eingeführt werden.

Dagegen finden sich — allerdings nicht in den Überschriften — zwei andere Termini, die zu den »musikalischen Angaben« gerechnet werden müssen.

10. הַגְּגָגָן kommt als liturgisch-musikalische Note 9, 17 (vor הַלְּבָב) und als Glied des Textes 92, 4 vor. Die Wurzel *hgj* bedeutet (dumpfe) Laute hervorbringen — vom Knurren des Löwen Jes. 31, 4, von der girrenden Taube Jes. 38, 14; 59, 11; vom Stöhnen des Menschen Jes. 16, 7; Jer. 48, 31 (s. Baetgen, S. XXXV, wo auch frühere Deutungsversuche). Daneben kommt das Vb. auch in der Bedeutung nachdenken, über etw. sinnen vor — in Übereinstimmung mit der antiken Psychologie, daß Gedanke das ist, was im Herzen gemurmelt, geredet wird. In Übereinstimmung hiermit wird »*higgājōn* meines Herzens« Ps. 19, 15 geradezu in der Bedeutung »dieses Gedicht«, »dieser Psalm« gebraucht; *hāzjōn libbī*, eigt. was mein Herz gemurmelt und somit ausgedacht hat, steht parall. *imr̄-pī*; unter beiden Ausdrücken versteht der Dichter des Psalms 19 B eben den betreffenden Psalm selbst, von dem er im Schlusverse betet, Jahwā möge ihn »als ein Opfer empfangen« — das ist eben der Sinn des Ausdruckes *jihjū l'rāsōn imr̄-pī* usw.; *hājā l'rāsōn* wird vom Opfer gebraucht, das eine »wohlwollende Stimmung« bei Jahwā hervorrufen soll, vgl. Jes. 56, 7; 60, 7; Lev. 1, 2; 22, 20 f.; 19, 5, 22, 19, 29; 23, 11; Ex. 26, 38. — *Higgājōn* muß demnach eigentlich Murmeln, Knurren bedeuten; in Verbindung mit Gesang und Musik: Brausen, Klang oder ähnliches; vgl. *hāmōn* sowohl von dem dumpfen Lärm einer Volksmenge, als auch von dem Brausen des Gesanges Am. 5, 23. Von hier aus ist die Bedeutung Gedicht, Psalm verständlich; die Wiedergabe der LXX ωδή ist insofern möglich. — Die Bedeutung Brausen, Klang liegt 92, 4 vor, parall. Zehnsaitenharfe und Harfe; *higgājōn* ist hier der Laut, der *bekinnōr* erklingt. Unsicher ist hier nur, ob die Laute durch die Ziter hervorgebracht werden oder ob das Wort vielleicht das Brausen der von Zittermusik begleiteten kultischer Rufe (wie Halleluja o. dgl.) bezeichnet. Im ersten Falle würde man doch eher denken, daß ein Ausdruck wie *hāzjōn kinnōr* das Natürlichere wäre.

*Higgājōn* bezeichnet demnach entweder das Brausen (gewisser) Instrumente oder gewisser kultischer Rufe (wie Halluleja u. dgl.), oder endlich auch das gemeinsame Brausen von Kultrufen und Musik. Letzteres ist das Wahrscheinlichere; die Kultrufe waren höchstwahrscheinlich von Instrumentalmusik begleitet, und in solchen unterbrechenden Rufen bestand der Anteil der Laiengemeinde am Singen.

In 9, 17 ist somit das Wort — wie auch meistens angenommen — eine kultisch-musikalische Anweisung: auf diesem Punkt solle der Psalm von Musik irgend einer Art mit den dazu gehörigen Kultrufen der Gemeinde unterbrochen werden. —

Hiermit ist zweifelsohne ein Ausgangspunkt für die Deutung von

ii. סלה gegeben. Wenn nämlich *higgājōn* die hier vermutete Bedeutung hat, so ist es im höchsten Grade befremdend, daß das Wort nur dies eine Mal als musikalisch-liturgischer Terminus vorkommt. Denn mit Sicherheit können wir vermuten, daß ein derartiges »Zwischenspiel«, mit oder ohne Kultrufe, nicht etwas Singuläres bei dem Vortrag der Psalmen gewesen ist. Warum denn nur hier? Hier können — so scheint es mir — nur zwei Antworten in Frage kommen: a) entweder ist *higgājōn* *slh* der vollständige Ausdruck (der dann wohl am besten *hāzjōn* *slh* zu vokalisieren wäre, vgl. ὁδηγούμενος der LXX), wovon das einfache *sālā* die gewöhnliche Verkürzung wäre, oder aber b) *higgājōn* ist eine Variante oder eine Glosse zu *slh*. Im letzteren Falle sind die beiden Wörter ihrer Bedeutung nach entweder identisch oder wenigstens »parallel« und in gewissen Fällen synonym. Von diesen Möglichkeiten scheint mir a) sehr wenig wahrscheinlich; eine Verkürzung mit dem Resultat, daß der Genitiv stehen geblieben, während das Hauptwort weggefallen sei, wäre höchst befremdend. Dagegen dürfte kein Einwand von Gewicht gegen die zweite Alternative erhoben werden können.

Hierzu stimmt dann auch die einzige diskutable Deutung des Wortes, die bisher hervorgekommen ist, nämlich Wellhausen's Zusammenstellung mit dem 68,5 vorkommenden Vb. *sll*. Wie W. gesehen hat, ist dies nur hier (und vielleicht in V. 33, s. BHK, vgl. LXX) vorkommende Wort parallel *śir* und *zāmar*.

Wenn *sll* ein einfaches Synonym zu *śir* und *zmr* ist, so bezeichnen alle diese Verba dem alttestamentlichen Sprachgebrauch zufolge nicht nur das Spielen, resp. Singen für sich allein, sondern immer die Einheit von Gesang und Musik; altisraelitische Musik und Gesang waren noch nicht zu selbständigen Kunstarten, die ohne die andere bestehen konnten, herausgewachsen; sie lagen noch beide in einander als Elemente derselben »musischen« Kunst. Dasselbe würde dann auch dem Vb. *sll* gelten. — Gegen die Annahme, daß *sll* ein einfaches Synonym zu *zmr* sei, spricht indessen der Umstand, daß die Etymologie dann unbekannt wäre, und daß das Wort sonst nicht in den semitischen Sprachen vorkäme. Man hat daher sogar an ein Lehnwort aus dem griechischen *ψαλλειν* gedacht, das ein rein indogermanisches Etymon zu haben scheint; dagegen spricht aber meiner Ansicht nach der Umstand, daß Ps. 68 ein sehr alter Psalm ist; da nun an eine Ableitung des griechischen *ψαλλειν* aus dem hebr. *sll* nicht zu denken ist, so wird der hier angenommene Zusammenhang hinfällig. — Ferner spricht gegen die absolute Synonymität von *sll* und *zmr* usw. der Umstand, daß es in den semitischen Sprachen eine Wurzel *sll* gibt, aus der das Wort ohne Schwierigkeit abgeleitet werden kann. Die

Bedeutung der sonst bekannten Wurzel *sll* ist erheben u. dgl. Diese Bedeutung kann das Verb auch in Ps. 68 haben; wir brauchen nur ein *qōl* oder ähnliches als Objekt zu ergänzen, und damit ist der Parallelismus zwischen *sll* und *śir* 68, 5 erklärt: Singen und Rufen (huldigender Kultrufe und -Worte) sind beide gleichwertige Weisen, die Gottheit zu ehren und ihr zu huldigen, vgl. 147, 2. 7; 81, 2 f. u. v. a. St. — *sll* bedeutet somit hier: mit kultischen Rufen Jahwā huldigen. Dafs die Musik dazu gehört, ist selbstverständlich, geht auch aus der Zusammenstellung mit *zmr* ebenda hervor, s. oben zu Nr. 10.

Wenn nun *sālā* mit diesem Vb. *sll* zusammenhängt, so muſt es wie *higgājōn* eine kultisch-musikalische Anweisung sein: an der betreffenden Stelle wird der Vortrag von dem von kräftiger Musik begleiteten Kultrufe des Chorus oder der ganzen Gemeinde unterbrochen. Dafs dieses Unterbrechen als ein Unterstreichen, ein Hervorheben gewisser Punkte im Psalm aufgefaſt werden soll, versteht sich von selbst. Es muſt daher in einem gewissen Zusammenhang mit den in den Texten dem Worte unmittelbar vorhergehenden Stellen stehen, s. unten. — Als solche Kultrufe sind uns Worte wie *āmēn*, *hallelūjā*, *lānāṣah*, *qādōš hū* u. dgl. bekannt.

An etwas anderes als derartige »Zwischenrufe« mit »Zwischenspiel« können auch nicht die LXX mit ihrem *διάψαλμα* gedacht haben, vgl. das von Baethgen nach Fleischer mitgeteilte *ἱπόψαλμα* = »ein Zuruf der Gemeinde als Zustimmung zu den von den Sängern vorgetragenen einzelnen Strophen der Psalmen« (S. XXXIX).

Eine bisher nicht erkannte Bestätigung erhält diese Deutung durch die anderen alten Übersetzungen. Aquila gibt *ἀεὶ* wieder, Hieron. *semper*, Targum z. T. **לְעוֹמֶד** = in Ewigkeit, z. T. **הַדִּין** = für immer; Theodotion 9, 17 *ἀετ;* Quinta *εἰς τοῖς αἰώνας*, Sexta *διαπατέρος* (zu 20, 7 *εἰς τέλος*). Die vom Altertum selbst gegebene Erklärung dieses *ἀεὶ* usw. gibt Baethgen nach Jacob von Edessa »bei Bar Hebräus zu [Ps.] 10, 1«: »Zu einigen Exemplaren ist statt *διαψαλμα* [d. i. *ἀεὶ*] geschrieben. Nämlich allenthalben, wo die Sänger, die Gott mit Lobliedern priesen, ihre Worte abbrachen, muſte das zuhörende Volk nach ihnen dies »immer« anstimmen, sozusagen: immer sei Gott gelobt und geprisen durch diese Loblieder, ebenso wie bei uns in der Kirche nach den »jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit« das Volk zur Bestätigung »Amen« sagt« (B., S. XXXVIII). Hierzu bemerkt Baethgen: »Diese Erklärung würde sachlich völlig befriedigen; es ist aber nicht erklärt und läſt sich nicht erklären, wie **כָּל** zu der Bedeutung *ἀεὶ* kommen sollte.« B. hat sowohl Recht als Unrecht; es ist jedoch ein Mißverständnis, wenn er aus Jacob von Edessa folgert, **כָּל** müſse an sich gegebenen Falles »immer« bedeuten. Die Sache ist voll-

kommen klar, sobald man annimmt, daß »für immer« oder »in Ewigkeit« eben der Kultruf ist, der neben dem Rauschen der Harfen usw. das »Zwischenspiel« bildete, das mit *sālā* angedeutet wird — wenn nicht ursprünglich und immer, so doch jedenfalls damals, als die alten Übersetzungen und die massoretische Interpunktions gemacht wurden. *Sālā* an sich bedeutet nur »Erhebung« d. h. kultisches Rufen mit dazu gehöriger Musik.

Noch eine Bestätigung dieser Deutung haben wir, und zwar in dem massoretischen Text. Bekanntlich ist סָלָה seiner Form nach analogielos und widerstreitet den Regeln der Wortbildung. Daraus ist zu folgern als das Nächstligende, daß die Konsonanten mit den Vokalzeichen eines anderen Wortes versehen worden sind. Welches? Natürlich נְאָזֶן = *æi* (Kamäa statt Pathach wegen der offenen Schlussilbe)! Der Leser wird verstehen, daß es lediglich aus sachlichen Gründen ist, wenn ich hier darauf aufmerksam mache, daß ich erst, nachdem ich zu diesem Resultat gekommen war, die Untersuchung Jacobs (ZATW 16) gelesen habe, woraus ich ersah, daß er die Vokalisation in derselben Weise wie ich auffaßt, und zugleich — was wichtiger ist — daß die jüdische Tradition noch wisse, daß סָלָה, d. h. die Aussprache des Wortes — נְזָה שׁוֹרֵב וְעַד ist.

Nun kann man eine Probe auf das Exempel machen. Steht das Wort immer — oder meistens, s. sofort — nach Stellen, auf denen ein derartiges »Zwischenspiel« an seinem Platz (s. oben) oder jedenfalls erklärbar wäre? Hier muß man indessen darauf aufmerksam sein, daß unsere Texte eine unsichere Grundlage für derartige statistische Untersuchungen abgeben. Denn erstens darf als sicher gelten, daß das Wort jetzt nicht überall da steht, wo das »Zwischenspiel« tatsächlich stattfand. Denn wenn das Wort sich im ganzen 4. Buch nicht und im 5. nur 4 Mal (in 140 und 143) findet, so ist es klar, daß der Grund nicht der ist, daß diese Bücher keine Kult-psalmen oder Psalmen, bei denen solches Rufen stattfand, enthalten, sondern ganz einfach, weil einige der älteren Psalmensammlungen diese musikalischen Noten hatten, andere dagegen nicht. Ferner kommt in Betracht, daß LXX das Wort mehrfach an Stellen haben, wo es im TM fehlt, und umgekehrt. Ein Wort wie dies, das in keinem Zusammenhang mit Inhalt und Sinn der betreffenden Stellen steht, fällt natürlich in einer Abschrift sehr leicht aus; besonders in denjenigen Psalmen, die das Wort nach jeder Strophe, nur nicht nach der letzten haben, liegt es nahe, an Abschreiberversehen zu denken. Endlich muß man auch damit rechnen, daß die Abschreiber das unverstandene und sachlich irrelevante Wort oft nach der unrichtigen Zeile setzten, etwa eine Zeile zu hoch oder zu tief in der Kolumne — was bei stichometrischer Schreibung sehr leicht wäre. — So steht in 57 in TM סָלָה nach V. 4, in LXX nach V. 3; ebenso 61, 5 in LXX nach V. 4. — Wir

dürfen daher nicht erwarten, daß wir jetzt in allen Fällen einen Grund für das Stehen des סלה angeben können; es genügt, wenn das statistische Resultat in der Hauptsache mit der gegebenen Deutung stimmt.

Das ist nun tatsächlich auch der Fall.

Sieht man die Sache von einem rein formellen Gesichtspunkt an, so gibt es nicht wenige Stellen, wo סלה mit der Strophenteilung zusammenfällt; so 3, 3. 5. 9 (zweizeilige Strophen, sechsfüßige Verse<sup>1</sup>); wahrscheinlich ist סלה nach V. 7 ausgefallen; 46, 4. 7. 6 (vierfüßige Verse, achtzeilige Strophen); 62, 5. 9 (3 Absätze zu je 3 vierzeiligen Strophen von abwechselnd drei- und zweifüßigen Versen<sup>2</sup>); סלה wahrscheinlich am Schluß ausgefallen; 76, 4. 10 (dreizeilige Strophen von sechsfüßigen Versen); סלה wohl nach V. 7 und 13 ausgefallen. Hierzu gehört auch 24, wo סלה nach den zwei ersten der drei Hauptabschnitte des Psalms steht, V. 6 und 10, oder 32, 4 — vor der Wendung im Schicksal des Psalmisten.

Außer den hier genannten gibt es eine ganze Reihe von Stellen, an denen סלה mit der logischen Einteilung zusammenfällt. Vielleicht aber ebensooft fällt die Setzung des Wortes nicht mit der logischen und der strophischen Einteilung zusammen. Am öftesten sind andere Rücksichten maßgebend gewesen. Diese machen sich natürlich auch oft in den oben genannten Fällen mit geltend. Die Stellen können in mehrere Gruppen gesondert werden.

a) Erstens steht das Wort nach Stellen, wo der Sänger zum Lobpreis auffordert oder es als seine Absicht erklärt, vor Jahwā zu spielen und zu singen, oder wo er eine derartige Ehrenbezeugung verspricht oder voraussetzt: 44, 9; 66, 4. 15 (bei der Lobpreisung, die das Dankopfer bildet); 68, 20. 33; 84, 5; 68, 4 LXX. — Daf̄ eine Unterstreichung der Aufforderung durch Musik und den einstimmigen Ruf der Gemeinde »für ewig« durchaus an ihrem Platze wäre, wird man zugeben müssen.

b) Nach triumphierenden oder glaubengewissen Aussagen über das machtvolle, gütige und gnädige oder das rächende und strafende Eingreifen Jahwā's in die Welt zur Hilfe seiner Frommen, oder nach Erwähnung besonderer Manifestationen seiner herrlichen Eigenschaften, seiner Gerechtigkeit, Güte usw.; im Zuruf drückt die Gemeinde teils die Gewiß-

<sup>1</sup> Doppeldreier und Sechser; da die Periode, nicht die Reihe, in diesen Fällen die Einheit ist, so ziehe ich es vor, von 6-füßigen Versen zu sprechen; so sind sie auch zu drucken; so wird man auch des häßlichen Druckbildes ledig, das der 3-geteilte »Sechser« gibt, siehe etwa bei Staerk und Gunkel.

<sup>2</sup> Bei dem sogenannten »Fünfer« ist die Cäsur rythmisch so scharf, daß die Einheit der Periode tatsächlich aufgelöst wird; die Reihe bildet die Einheit; der Fünfer wäre somit am besten als zwei Zeilen zu drucken.

heit aus, daß diese göttlichen Eigenschaften sich immer zum Heile der Frommen geltend machen werden, teils den Wunsch, daß es so geschehen möge; sehr häufig enthält schon die betreffende Stelle eine Hindeutung auf die ewige Bedeutung der erwähnten Wirksamkeit oder Manifestation: 3, 5, 9; 21, 3; 24, 5, 6, 10; 32, 5, 7; 44, 9; 46, 4, 8, 12; 47, 5; 48, 9; 49, 16; 50, 6; 55, 20<sup>a</sup>: 57, 7; 59, 14; 60, 6; 61, 5; 62, 9; 66, 7; 67, 5; 75, 4; 76, 4, 10; 77, 16; 81, 8; 84, 5; 85, 3; 87, 3, 6; 89, 5, 38; 50, 15 LXX. In dieselbe Gruppe gehören auch Stellen, die die Gewissheit des ewigen Lohns der Frommen und des ewigen Untergangs der Bösen aussprechen: 9, 17; 32, 3–4 (»Ich« ist in diesen Versen Typus derjenigen, die ihre Sünde nicht bekennen wollen und daher als Gottlose gestraft werden); 49, 14, 16; 57, 7; 34, 11 LXX; 94, 15 LXX.

c) Nach eindringender Bitte um Hilfe oder Rache; im Zuruf nimmt die Gemeinde das Gebet des Sängers wieder auf und gibt ihm verstärkten Nachdruck: 9, 21; 20, 4; 52, 7; 57, 4; 59, 6; 67, 2; 84, 9 (vielleicht urspr. nach V. 10); 140, 9; 143, 6; 80, 8 LXX. Hierher gehört auch der bedingte Selbstfluch 7, 6.

d) Nach Klagen über die Bosheit und die Nachstellungen der Feinde, besonders häufig über »die böse Zunge«, die mit »Lüge« umgeht<sup>2</sup>: 3, 3; 52, 5; 54, 5; 55, 8; 62, 5; 77, 4, 10; 82, 2; 83, 9; 88, 8; 89, 46, 49; 140, 4, 6; 2, 2 LXX. Hier könnte man sich denken, daß das »Zwischenspiel« die Bitte unterstreichen und Jahwā auf die Klage aufmerksam machen sollte, und daß das »auf ewig« die Klage in der in den Klagepsalmen wohlbekannten übertreibenden Weise verstärken sollte: ewig plagen und bedrücken sie mich (uns). Dies wäre jedenfalls eine starke Umdeutung des Kultrufes für »ewig«. Es liegt daher wohl näher, die Klagen als indirekte Gebete aufzufassen; der Übergang zwischen Bitte und Klage ist in den Pss. fließend; Zweck des Rufes wäre dann, die in der Klage eingeschlossene Bitte zu verstärken.

e) Übrig bleiben ein paar Stellen, wo der Zweck des סַלְחָנָה nicht recht erkennbar ist, und wo die Annahme am nächsten liegt, daß das Wort an falsche Stelle geraten ist: 68, 8 (hier würde V. 9 besser passen, siehe b); 88, 11 (hier würde V. 10 passen, siehe c).

Es scheint mir somit, daß die Probe ganz gut stimmt.

<sup>1</sup> Nach der massoretischen Lesung der Konsonanten (Gott erhört und antwortet ihnen, Er, der seit der Urzeit tront); beachtenswert ist aber Ehrlichs Vokalisation: »Ismael und Ja'lam und die Söhne des Ostens«; dann paßt aber natürlich das סַלְחָנָה nicht mehr.

<sup>2</sup> Zur Erklärung dieser Ausdrücke s. Psalmenstudien I, Kap. I 7, II 6. (Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse, 1921 No. 4, Kristiania 1921).

### C. Angaben über den Zweck des betreffenden Psalms.

Eine Reihe Termini sind aus der Präp. *ל* und einem flg. Infinitiv oder Verbalabstrakt gebildet. Nach gewöhnlichem Sprachgebrauch enthalten sie eine Angabe über den Zweck der Handlung, bezw. des Psalms.

12. *תְּהִזֵּה לֹא* darf wohl nicht »zum Dankopfer« übersetzt werden, da dies nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch in den Psalmüberschriften mit 'al ausgedrückt worden wäre (s. D), sondern »zur Danksagung, bezw. Lobpreisung.« Natürlich liegt es hier am nächsten, an diejenige Danksagung, die mit dem Dankopfer verbunden war, zu denken. — Übrigens zeigt dieser Psalm, wie zufällig die Psalmenüberschriften sind: 100 ist kein besonders ausgeprägter Dankpsalm, während die ganz deutlichen Dankopfersalmen, wie 66 und 116, diese Überschrift nicht haben.

13. *לַעֲנוֹת* 88 ist vielleicht eher *לַעֲנוֹת* zu vokalisieren; es ist jedoch von geringerer Bedeutung, ob man das Wort als ein Verbalabstrakt oder als einen Inf. auffaßt. Jedenfalls kommt es von *'anāh*, das in Niph. die Bedeutung sich demütigen hat. Das Subst. *'nūb* kommt 22, 25 vor; gewöhnlich übersetzt man hier Not, Leiden o. dgl.; das wäre aber eine überflüssige Tautologie (das Leiden des Leidenden); sicher hat es hier dieselbe Bedeutung wie sonst *ta'āmāb* = (Selbst)demütigung, Busübung. — Diese Bedeutung paßt auch in der Überschrift des ausgeprägten Klagepsalms 88. Wenn der leidende Israelit seine Sache vor Jahwā bringen sollte, dann galt es eben nicht, männlich aufgerichtet vor ihn zu treten — das wäre nach israelitischer Ansicht *ge'ūb*, Hochmut, Frevel — sondern es galt, sich so klein, elend, mitleiderweckend wie möglich zu machen, sich in den Staub zu legen und zu demütigen, einerlei ob man sich einer Sünde bewußt war oder nicht; wahrhaft männliche Töne im Klagelied hat uns eigentlich nur Jeremia gelegentlich gegeben. — *lä'āmāb* übersetzt man daher am besten wohl: »zur Selbstdemütigung«. Damit wird wohl auch auf die Busübungen und Sühneriten, mit denen zusammen der Klagepsalm vorgetragen wurde, hingedeutet — denn daß auch dieser Klagepsalm zum kultischen Gebrauch gedichtet ist, halte ich für sicher, bis daß der Gegenbeweis erbracht wird.

14. *לְחֻבֶּר* 38; 70 hat Jacob (ZATW 17, S. 52; 63 ff.) jedenfalls in der richtigen Richtung gedeutet. Er faßt es als »um (die Sünde) in Erinnerung zu bringen«, d. h. bekennen. Daß *ləhaskīr* den Zweck einer gewissen Art lewitischen Gesanges bezeichnet, zeigt I Chr. 16, 4, wo es neben *ləhōdōb* und *ləhallel* steht. Da nun aber 70 kein Sündenbekennnispsalm ist, so ist es wohl kaum die Sünde des Betenden, die als Objekt ergänzt werden soll, sondern überhaupt die ganze Sache und Angelegenheit, wegen deren er betend vor Jahwā gekommen ist, d. h. die Not oder

Krankheit, von der er jetzt gereinigt werden soll. Diese Not kann unter Umständen die eigene »Sünde« des Betreffenden sein; sie kann aber auch die »Sünde« seiner Feinde sein, die durch Zauber und geheime Künste ihn unrein und krank gemacht haben<sup>1</sup>. Hierzu ist zu vergleichen Num. 5, 15, s. unten.

Daf̄ diese Deutung in Wirklichkeit mit derjenigen Targums u. a. zusammentrifft, hat aber Jacob nicht gesehen. Targum bringt das Wort mit dem *azkārā*-Opfer Lev. 2, 2 usw. zusammen (s. Baethgen S. XXXVI). Wie Num. 5, 15 zeigt, war es der Zweck des Azkara-opfers — ob ursprünglich oder in der Deutung einer späteren Zeit, ist hier einerlei — durch den hinaufsteigenden Rauch Jahwā an diejenige Sache zu »erinnern«, die mit der Opferhandlung ihm vorgelegt wurde.

Diese Zusammenstellung mit dem Azkara-opfer bestätigt die oben gegebene Ergänzung der Ellipse. In Num. 5, 15 soll die Azkara Jahwā an die ‘āwōn erinnern, die gegen den Opfernden von seiner untreuen Frau getan ist. In Lev. 5, 12 dagegen soll die Azkara an die eigenen Sünden erinnern. — Häufig wird man wohl nicht so genau unterschieden haben; eigene Sünde und Schuld der Feinde hatten eben beide das Unglück verursacht; die eigene Sünde hatte Jahwā's Schutz entfernt und somit die Angriffe der Feinde ermöglicht; so eben in 38, vgl. V. 13.

Wir werden somit »zu Erinnerung« o. dgl. übersetzen können.

15. לְדוֹרָהוּן 39, יְדֻעַּפְנָן 62; 77. Gewöhnlich als Eigenname eines der vermeintlichen Ahnen der Tempelsänger aufgefasst; man weist auf I Chr. 25, 1 ff; II Chr. 5, 12; 29, 14; 35, 15 hin; an diesen Stellen werden die drei Vorsteher der Sänger zu Davids Zeit Asaf, Heman und Jedu(i)tun, statt sonst A., H. und Etan genannt. In den Psalmüberschriften kann aber das Wort wohl kaum als Eigenname gemeint sein, 1. weil es immer mit einem zweiten Eigenname zusammen steht (David 39 u. 62; Asaf 77), und selbst die Rabbinen werden wohl nicht gemeint haben, die betreffenden Psalmen seien je von zwei Verfassern gedichtet; 2. weil die Eigennamen sonst mit *l'*, nicht mit *'al* eingeführt werden.

Ich stelle hier eine andere Deutung, die mir als möglich erscheint, zur Diskussion. *Jədūp̄n* könnte als ein Verbalabstrakt, von *jādā*Hiph. lobpreisen, danken abgeleitet, aufgefasst werden. In Hithp. bedeutet das Verb auch bekennen, beichten, Jahwā seine Sache vorlegen. *Jədūp̄n* würde somit etwas wie »Bekenntnis« o. dgl. bedeuten. Ein Psalm »zum Bekenntnis«, bedeutet einen Psalm von einem bekennenden und bittenden Inhalt, bei irgendeiner kultischen Gelegenheit vorgetragen. Hierzu stimmt es, daß alle die drei genannten Psalmen Klagesalmen sind, die ein Bekenntnis

<sup>1</sup> S. Psalmenstudien I, besonders S. 78—80.

einschließen; in 39 sind es die Sünden, die gebeichtet werden, Hauptsache in allen dreien ist das Bekennen der menschlichen Geringheit und Schwäche und der Abhängigkeit von Gott — auch das nach israelitischen Begriffen ein Bekenntnis, das Jahwā zum Lob und Ehre *לִפְנֵי* gerät.

Dies Resultat ist, wenn richtig, von Interesse in Bezug auf das Alter der Psalmenüberschriften. Es sind dann nicht, wie öfters angenommen, die Überschriften, die von der Chronik abhängig sind, sondern der Chronist (oder seine späteren Abschreiber und Interpolatoren) werden die Psalmenüberschriften missverstanden haben und daraus einen Sängerleuten Jedutun neben Asaf, Heman und Etan konstruiert und meistens mit diesem letzteren identifiziert haben.

16. לִמְמֵד 60 hat sicher nichts mit dem religiösen Kriegsunterricht zu tun, der der israelitischen Jugend zu teil geworden sein soll — einer irrtümlichen Deutung von II Sam. 1, 18 zu folge (Delitzsch, Comm. über d. Psalter, 1859, I, S. 450). Und kaum etwas mit dem *lammēd*, das in der rabbinischen Literatur von den Vonschlern der Berufsgeheimnisse der Lewiten gebraucht wird. — Der einzige brauchbare Ausgangspunkt einer Deutung scheint mir der Ausdruck *limmūd' Jahwā* als Bezeichnung der Propheten (Jes. 54, 13, vgl. 50, 4) zu sein. Daraus könnte man folgern, daß das Vb. *limmēd* als Terminus der Offenbarung Jahwās an einen Propheten gebraucht worden sei. Das Hauptstück des Psalms 60 ist ein kultisches Orakel Vv. 8—11, in dem Jahwā (durch einen prophetisch inspirierten Kuldiener) eine zustimmende Antwort auf die Bitte des Volkes um Hilfe und Sieg in dem bevorstehenden Kriege gegen Edom gibt. Ist diese Kombination richtig, so ist mit dieser Überschrift gesagt, daß der Psalm dazu bestimmt ist, die in die Liturgie eingelegte göttliche »Unterweisung« (vgl. *tōrā* = priesterliche Unterweisung im Auftrag Jahwā's) über den Ausfall des Feldzuges zu sein, der durch den im Psalm vorausgesetzten Bettag seine Vorbereitung und Weihe erhalten soll<sup>1</sup>.

17. לִמְמֵד Meine Deutung dieses Ausdruckes habe ich in »Bibelforskaren«, Uppsala 1918, Ss. 218 ff. gegeben.

a) Den Ausgangspunkt nimmt man am besten von I Chr. 15, 20—22, die von den Lewiten und den anderen Kuldienern reden, die von David bestellt wurden; unter ihnen waren »die Sänger Heman, Asaf und Etan mit Bronzeymbeln לְהַשְׁבִּיעַ, und Zakarja, Aziel usw. mit Harfen עֲלֵתָרֶתֶת וְלִבְנָתֶת עַל הַשְׁמִינִית«. Es dürfte hier klar sein, daß die beiden Infinitive verschiedene Arten bzw. Akten der kultischen Musik, je nach ihrem verschiedenen Zweck bezeichnen. Höchst-

<sup>1</sup> Vgl. Ps. St. III, S. 65.

wahrscheinlich gibt hier *l<sup>n</sup>assēāh* den Zweck sowohl der Harfen als der Zithern an; obwohl es drei Arten von Instrumenten gibt, so gibt es dem Zwecke nach nur zwei Arten von Tempelmusik, diejenige, die *l<sup>h</sup>ašmā'* und diejenige, die *l<sup>n</sup>assēāh* dient. Diejenige Musik, die mit den lärmenden Bronzeyzimbeln gemacht wird, hat einen anderen Zweck als diejenige auf Harfen und Zithern. Von der erstenen heißt es, sie sei »zum Hören-machen« da; da sie als die erstere Art genannt wird und mit den lärmendsten Instrumenten gemacht wird, so kann mit diesem Ausdruck kaum etwas anderes gemeint sein, als »um Jahwā hören zu machen«, seine Aufmerksamkeit zu erwecken<sup>1</sup>. Wir würden etwa sagen: zur Intimation. Das Schlagen der Zymbeln bildet sozusagen die Einleitung zu den Kulthandlungen mit ihren Lobpreisungen, Gebeten und Sühnungen. Wenn es nun von dem Harfen- und Zitherspiel (mit dem begleitenden Gesang, s. Nr. 11) heißt, daß es *l<sup>n</sup>assēāh* geschehe, so darf man mit ziemlich großer Sicherheit behaupten, daß dieser Ausdruck den eigentlichen Hauptzweck der ganzen Kulthandlung und der zu ihr gehörigen Musik und Gesang bezeichnet.

Dafs nun Musik und Gesang zu der Handlung, deren Zweck mit *nassēāh* angegeben wird, gehört, wird auch in II Chr. 34, 12 bezeugt. Ein Abschreiber hat hier das *m<sup>n</sup>assēhīm* V. 13, das Aufseher irgend einer Art bezeichnet, misverstanden und als kultverrichtende Lewiten gedeutet (s. unten) und daher *l<sup>n</sup>assēāh* hinzugefügt; der Glossator bezeugt, daß um zu dem mit dem finalen Inf. *l<sup>n</sup>assēāl* bezeichneten Resultat zu kommen, man *k<sup>l</sup>e-śīr* kündig sein muß, und zugleich, daß die betreffende Handlung von Lewiten verrichtet werden soll, somit eine kultische ist. Das Wort gibt somit einen kultischen Zweck (*l<sup>o</sup>* m. Inf.) an, der durch Gesang und Musik erreicht werden soll.

b) Hieraus folgt schon so viel, daß das Vb. nicht »eine Musikkapelle dirigieren« bedeutet. Wir wollen die Stellen uns vornehmen und zeigen, daß diese Bedeutung überhaupt nicht vorkommt. Das Ptzp. Piels. *m<sup>n</sup>assēhīm* (immer in Plur.) wird, so scheint es wenigstens, als Bezeichnung solcher, die eine Arbeit leiten, ihr vorstehen oder über sie Aufsicht haben, gebraucht, also etwa = Arbeitsvorsteher, bezw.-Aufseher o. dgl. (vgl. Ges. Buhl). So ziemlich sicher II Chr. 2, 1. 17. Hier ist von den Vorarbeiten zum Tempelbau die Rede; Salomo bestellt 70000 Lastträger und 80000 Steinmetzen und 3600 *m<sup>n</sup>assēlīm* *'alēhām*; und in V. 17 heißt es von diesen

<sup>1</sup> Man wende nicht ein, daß dieser Gedanke für die israelitische Religion zu niedrig sei, vgl. I Kg. 18, 26 f.; denn derartige Kulttermini sind uralt und stammen aus einer Denkweise, die ganz anderer Art ist, als der Gottesbegriff der Propheten. Die Termini können vorisraelitisch sein, traditionell und den späteren kaum mehr verständlich.

letzteren, daß sie *lha'ābīd ap̄ hā'ām* da waren, was wohl bedeuten muß: »um das Volk in Arbeit zu setzen«, bezw. »bei der Arbeit zu halten«. — Die Bedeutung »leiten« scheint auch II Chr. 34, 13 vorzuliegen; das Ptzp. Plur. steht hier in Verbindung mit *sabbālīm* Lastträger. Zwar fehlt das Wort bei den LXX, und der ganze Vers ist in Unordnung geraten und stark glossiert. V. 12 b »alle die sich auf Gesang- und Musikinstrumenten verstanden« ist aber sicher eine Glosse, da der Zusammenhang nicht von dem regelmäßigen Kultdienst, sondern von Restaurierungsarbeiten im Tempel redet (so auch Kittel HKAT); da nun in V. 13 die Namen der genannten *m'naṣṣēḥīm* fehlen, und da »und Zacharja und Mešullam aus dem Geschlecht der Kahatiden« V. 12 den Eindruck macht, als Subjekt eines neuen Satzes gemeint zu sein, so liegt es am nächsten, das *l* sowohl vor *'al* als vor *m'naṣṣēḥīm* V. 13 zu streichen und in dem genannten Ptzp. das Prädikat zu »Zacharja und Mešullam« V. 12 zu sehen — also: »über ihnen (d. h. *hā'ānāšīm*) waren als Aufseher (*mufqādīm*) die Lewiten Jahat und Obadja aus dem Geschlecht Merari gesetzt, und die Lewiten Zacharja und Mešullam waren *m'naṣṣēḥīm* über die Lastträger« usw. Es ist damit klar, daß mit der Glosse V. 12 b zugleich das *l'naṣṣēḥ* V. 12 a gestrichen werden muß (über den Sinn dieser Glosse s. oben). *M'naṣṣēḥīm* V. 13 ist somit parallel *mufqādīm* und bedeutet wohl auch hier eine Art Aufseher<sup>1</sup>. — An den hier behandelten drei Stellen steht der Ausdruck *naṣṣēḥ* *'al* oder *l'* mit einem persönlichen Objekt.

Aus dieser Bedeutung: »Aufsicht oder Befehl über gewisse Personen, besonders über Arbeiter zu haben«, scheint eine umfassendere: »über eine Arbeit gesetzt« d. h. eine Arbeit verrichten oder ausführen, sich entwickelt zu haben — einerlei, ob der betreffende Arbeitsverrichter andere Arbeiter unter sich hat oder nicht. Als Objekt hat das Vb. in diesen Fällen ein Wort, das Arbeit, Werk o. dgl. bedeutet. So steht es I Chr. 23, 4 und Ezra 3, 8. 9. — In I Chr. 23, 4 ist es klar, daß das Wort nicht das Aufsehen über andere Arbeiter bezeichnen kann; denn von den 38000 Lewiten, die David zum Tempeldienst bestellte, können unmöglich die 24000 Vorsteher, 6000 Schreiber und Buchhalter, 4000 Türwächter und 4000 Sänger gewesen sein, denn die Summe dieser 4 Posten ist eben 38000 — wo bleiben dann die gemeinen Arbeiter, die von den 24000 geleitet werden sollten? Auch Ezra 3, 8. 9 kann das Wort kaum »leiten«, »(anderen) vorstehen« bedeuten; denn V. 10 zeigt, daß die Rolle der Lewiten bei der Bauarbeit

<sup>1</sup> Das Fehlen des Wortes V. 13 bei LXX kann auf einem textkritischen Versuch, in den verwirrten Text Ordnung zu bringen, beruhen. Vielleicht liegt aber das Wort implicite in *l'xti*, das bei LXX mit *ἐπιστολεῖν* V. 12 verbunden ist.

hier das *hall̄ äp šem Jahwā b̄pōdā* war. Zwar steht jetzt in Ezra 3,9 vor dem Objekt *hammēlāchā* ein *'ōše* (mehrere Handschr. 'ōšē), und nach den oben besprochenen Stellen müßte dann von Aufsehen über die Arbeiter die Rede sein. In Wirklichkeit aber redet der ganze Zusammenhang nicht von der Bauarbeit, sondern von Kultarbeit, bei der die Lewiten nicht Vorsteher, sondern Gemeine waren; V. 9 ist in Wirklichkeit eine Doublette zu V. 8, und hier steht dieses *'ōše* nicht. *Mlāchāp b̄p Jahwā* bedeutet überall, wo nicht Zusätze oder Zusammenhang ihm einen anderen — und meist auf Mißverständnis beruhenden — Sinn gibt, Kultdienst im Tempel. So auch Ezra 3,8,9; das erste Werk, das die Exulanen nach der Heimkehr, schon vor der Grundsteinlegung des neuen Altars und Tempels, besorgen, ist das Bestellen von Lewiten und Kultdienern (vgl. Ezra 8, 15 ff.); ganz natürlich, denn das Legen des heiligen Grundsteines ist ein religiöser Akt, zu dem man Kultdiener bedarf; die Lewiten, die bei dieser Gelegenheit bestellt werden, sind eben diese gemeine Kultdiener, nicht Arbeitsleiter. Wir haben somit Grund zu der Annahme, daß *'ōše* V. 9 eine Glosse zu *lenasṣēph̄* ist, vielleicht in korrumpter Form: vielleicht schrieb der Glossator *la'asōp*. — An diesen letzten Stellen bedeutet somit *nasṣēph̄* »eine Arbeit verrichten« o. dgl.

Außer den hier genannten Stellen, sämtliche Piels Inf. mit *l̄* oder Piels Ptzp. Plur., kommt nur ein Niph. Ptzp. Fem. Jer. 8,5 in der Bedeutung »dauernd« vor.

Ob die Bedeutungen »eine Arbeit leiten« und »eine Arbeit verrichten« aus der Wurzel *nsh* = »strahlen«, »leuchten«, sich direkt ableiten lassen oder nicht, ist hier ziemlich belanglos; jene Bedeutungen würden sich aber unschwer aus einer Bedeutung: »Häuptling, Führer sein« erklären, und diese wieder aus der Grundbedeutung »strahlen«. Denn der Glanz ist eben ein Abzeichen der Macht, der Seelenkraft, die besonders dem Häuptling innenwohnt; daher ist der Glanz das spezifische königliche und göttliche Abzeichen (vgl. den *hwarena* bei den Persern und die göttliche — und königliche, s. Ps. 21,6 — *kābōd* bei den Hebräern).

c) Worauf es hier ankommt, ist, daß die hier ermittelten Bedeutungen uns nicht zum Verständnis des **תְּנִבְּנָה** in den Überschriften verhelfen. Denn erstens ist die Bedeutung »eine Musikkapelle dirigieren« nicht nachweisbar, und zweitens ist sie an den zwei für die Überschriften in Betracht kommenden Stellen I Chr. 15,21 und die Glosse II Chr. 34,12—13, wie wir sahen, nicht brauchbar.

Dann ist aber kein Grund verhanden, den Ausdruck mit »dem Vorspieler« u. dgl. zu übersetzen. Denn diese Übersetzung ist so wie so sinnlos; ein Kultlied ist nicht »dem Vorspieler«, sondern dem Kulte, d.h. zum kultischen

Gebrauch, gedichtet. Delitzsch versucht hier ein paar Gliederverrenkungen: »dem Einüber = zur Einübung«; aber 1. ist diese Gleichung völlig willkürlich; 2. ist es mehr als selbstverständlich, daß ein Kultlied eingetübt werden muß (Olshausen); und 3. ist das Kultlied nicht zur Einübung bestimmt, sondern zum Vortragen.

Die Übersetzung »zu kultischem Vortragen« o. dgl. (z. B. Buhl) ist natürlich nur ein Eingeständnis der Unkenntnis der genauen Bedeutung; sie läßt sich auch in keiner Weise etymologisch rechtfertigen.

Wir müssen bei der Deutung des Inf. *לְנַשֵּׁאָה* von der bekannten Wurzel *nšl* = »strahlen», »leuchten«, wovon im Arab. »rein sein«, im Aethiop. »unschuldig sein«, herkommt, ausgehen. — Welches ist nun der kultisch-liturgische Zweck, der durch eine Ableitung eines Verbs mit der Grundbedeutung »glänzen« ausgedrückt werden kann? Wenn die Pielvokalisation richtig ist — und daran brauchen wir kaum zu zweifeln — so liegt es fraglos am nächsten, das Piel in kausativer Bedeutung (Kautzsch § 52 g) zu nehmen = »leuchtend machen«, »glänzen lassen«. Der Ausdruck muß dann verkürzt sein; das Objekt muß ergänzt werden. Welches? Es muß als Objekt »das Antlitz Jahwäs« hinzugedacht werden, נֶצֶח אֱתִינָה יְהוָה. Das Antlitz Jahwäs leuchtend machen ist dann ein kultischer, und wie so viele alte kultische Termine, ein stark anthropomorphischer Terminus für das Gnädigstimmen der Gottheit. Hierzu kann man dann solche kultischen Termini vergleichen wie den babylonischen »das Herz des Gottes zur Ruhe bringen«, *nih libbi ša ili* = »versöhnen«; ferner den israelitischen »das Antlitz Jahwäs glätten« *hilā ḥāf pən̄' Jahwā* = »Jahwā gnädig stimmen«, »versöhnen«; ferner den aharonitischen Segen »Jahwā lasse sein Antlitz über dir leuchten« = »J. sei dir gnädig«. — Der Sinn des *nāṣṣēah* ist somit: solche kultisch-liturgische Handlungen vornehmen, die Jahwäs Gesicht vor Milde und Gnade leuchten machen, so daß er Gebete erhört und Segen erteilt.

An sich kann ein Terminus wie dieser viele verschiedenartige Kult-handlungen bezeichnen. In Israel hat er aber, wie aus I Chr. 15, 21 zu ersehen ist, die besondere Bedeutung erhalten, »durch kultische, zu Zither-musik vorgetragene Gesänge Jahwā gnädig stimmen«. Ganz natürlich; denn Gesang und Musik gehörten zu jeder Kulthandlung; und sowohl vom Hymnus als vom Klagepsalm konnte man sagen, daß es der Zweck desselben war, Jahwā zu erfreuen und gnädig zu stimmen. Aus dem technischen Gebrauch ist die Ellipse des Ausdrucks zu erklären. Und es scheint, daß der Terminus zuletzt ganz abgeschlossen worden ist und nur noch das Vortragen gewisser kultischer Lieder zum Zitherspiel bezeichnet.

d) Danach muß auch נֶצֶח תְּמִימָה erklärt werden. Auf die Vokalisation ist nicht viel zu geben; sie zeigt nur die Auflässung der Massoreten. Das

Wort muß, wie alle alten Übersetzungen (s. Ges-Buhl) und später Ewald und viele mit ihm gemeint haben, ein *nomen actionis* sein. Es bezeichnet die Handlung, durch kultischen Gesang und Musik die Gottheit gnädig zu stimmen. Die Überschrift bezeichnet den betreffenden Psalm als zu diesem Zweck gedichtet, bzw. benutzt. Und da nun, wie erwähnt, sowohl der Hymnus wie der Klagepsalm, jeder in seiner Weise, zunächst den Zweck hatten, die Gottheit gnädig zu stimmen, so ist es ohne weiteres verständlich, daß der Terminus sowohl über individuellen und kollektiven Hymnen als über individuellen und Volksklageliedern steht. Möglich ist es aber, daß die Formel sich eigentlich nur auf die kollektiven Gemeindegottesdienste bezieht, und daß sie daher nur kraft einer kollektiven Umdeutung auch über individuelle Lieder gesetzt worden sei<sup>1</sup>. »Zum Gnädigstimmen« oder vielleicht »zur Huldigung« könnte man somit den Ausdruck wiedergeben. Targums Übersetzung **לְשִׁבְחָה** ist somit diejenige der alten Übersetzungen, die den Sinn am besten wiedergibt; sie ist nicht ganz genau, insofern als sie das Lobpreisen zu viel betont; in der Hauptsache ist sie aber richtig. Es dürfte somit sehr wahrscheinlich sein, daß Targum den Sinn der Wortes gekannt, nicht nur geraten hat.

Ob nun alle Kultlieder als **לְמִנְנַצֵּחַ** bestimmt betrachtet wurden, oder ob nur diejenigen, die zu einer bestimmten Art Musik (Zithermusik?), oder zu bestimmten Zeiten, oder bei bestimmten Kulthandlungen, bzw. an einer bestimmten Stelle der betreffenden, natürlich vielgliederigen Kulthandlung vorgetragen wurden, können wir nicht mehr sagen.

Die beiden finalen Infinitive *לְhašmā'* und *לְnaṣṣē'ah* geben somit die beiden Hauptzwecke, die durch die Tempelmusik erreicht werden sollten, an. Zunächst sollten die lärmenden Zymbeln die Aufmerksamkeit Jahwäs erwecken, dann sollten die feineren und kunstfertigeren Instrumente Harfen und Zithern ihn erfreuen und gnädig stimmen.

#### D. Angaben über die kultischen Handlungen und Situationen.

18. **עֲלֵזָה אֶלְמָת רְחִקִּים** 56. Dafs die Vokalisation **אֶלְמָת** — Schweigen sinnlos ist, ist wohl von allen anerkannt. Ebenso, dafs die Aussprache der LXX **אֶלְמָת** richtig sein muß. Hier aber hört die Einigkeit auf; die meisten verwerfen wohl die Deutung der LXX: Götter, göttliche Wesen (*τύποι θεών*) und übersetzen Terebinten, Eichen. Irgend welchen Sinn können sie aber mit dieser Übersetzung nicht verbinden; denn, was eine in den fernen Eichen sitzende Taube mit einem Kulapsalm zu tun hat, geht über allen Verstand. Nun denkt man hier wie bei vielen der folgenden Termini häufig an Melodie-

<sup>1</sup> Siehe Ps. St. I, S. 160 ff.

angaben nach der Art der Überschriften in unseren Kirchengesangbüchern. Das halte ich für einen völlig unmöglichen Ausweg der Verzweiflung. Ehe man ihn betrat, hätte man erwägen sollen, ob Melodien nach der Art der modernen oder der aus dem klassischen Altertum stammenden kirchlichen Musik auf dem Boden des alten Orients bezeugt oder gar wahrscheinlich seien. Übersetzt man aber: »die Taube der fernen Götterwesen« d. h. die für diese Wesen bestimmte Taube, und die ganze Formel: »über (oder bei) die für die fernen Götterwesen bestimmte Taube«, so hat man wenigstens die Möglichkeit, zu einem Verständnis zu kommen, das dem Inhalt des Psalms gut entspricht.

Der Ausgangspunkt der Deutung ist die Rolle, die die Taube nach dem Gesetze als Opfertier bei gewissen Sühneriten gegen Sünde und Unreinheit spielt, Lev. 1, 14 ff.; 5, 6—10. Ferner kommt in Betracht, daß nicht alle die Tiere, die bei den Sühneriten Verwendung fanden, für Jahwā bestimmt waren, sondern daß sie vielfach als Substituten des Betreffenden, dessen Unreinheit gesühnt werden sollte, »die Schuld« und Unreinheit desselben zu den bösen Dämonen hinaus »tragen« sollten; die bösen Dämonen, die den Kranken geplagt haben, müssen sich mit dem tierischen Substitut begnügen.

Am besten bekannt ist der Bock für 'Azazel am großen Sühntag Lev. 16: die Sünden der Gemeinde werden auf den Bock appliziert, der dann dem Steppendämon überlassen wird: nun kann er nicht mehr die Gemeinde plagen, nachdem er den Vertreter derselben, der bei dieser Gelegenheit die Gemeinde repräsentiert, d. h. in mystischer Weise die Gemeinde selbst ist, erhalten hat.

Aus Lev. 14, 2—7 geht hervor, daß bei der »Reinigung« der Aussätzigen ein Vogel in analoger Weise Verwendung fand. Daß die »Reinigung« hier tatsächlich stattfindet, nachdem der Kranke »rein« geworden ist, d. h. nachdem es schon notorisch war, daß er im Gesundwerden begriffen war, will hier nichts besagen. Der ganze Inhalt der Zeremonie ist deutlich von derselben Art wie derjenigen, deren Zweck es ist, die Heilung und die »Reinigung« hervorzurufen; daß die Riten eben bei dem Aussatz erst nach der Heilung folgen, kommt ganz einfach und natürlich von den Erfahrungen, die man über die fast ausnahmslose Unheilbarkeit des Aussatzes gemacht hatte, und von der Unlust, die man ganz natürlich dagegen hegte, heilige Handlungen vorzunehmen, die notorisch resultatlos waren; es ist eine lange und traurige Erfahrung, die den Priester gelehrt hat, die Reinigung des Aussatzes erst nach der Heilung<sup>1</sup> vorzunehmen; der Inhalt der Zeremonie ist aber derselbe geblieben.

<sup>1</sup> Daß der geheilte Aussatz tatsächlich kein Aussatz, sondern irgend eine andere leichtere Hautkrankheit gewesen ist, versteht sich von selbst.

Bei der Reinigung soll nun der Priester zwei lebendige reine Vögel nehmen, ferner Zedernholz, rotgefärzte Wolle und einen Ysopbüschel. Der eine Vogel wird über einer Tonschale mit »lebendigem«, somit reinem und kräftigem Wasser geschlachtet; ins blutgemischte Wasser taucht er das Zedernholz, die Wolle und den Ysop und den zweiten, noch lebendigen Vogel und sprengt dann etwas von diesem Weihwasser auf den zu Reinigenden; dann läßt er den Vogel über das Feld hinweg fortfliegen.

Hier sind deutlich mehrere Ideenreihen zusammengeflossen. Das Blut des geschlachteten Vogels hat deutlicher Weise, wie jedes Opferblut, sühnende Kraft; es »reinigt«, wenn es auf den Unreinen gesprengt wird; auf den Grundgedanken dieser Idee brauchen wir hier nicht einzugehen. An die Schlachtung des Vogels scheint sich indessen auch der Gedanke eines Stellvertreters zu knüpfen. Wenn nämlich der zweite Vogel, der fraglos als Substitut des Unreinen (s. unten) gedacht ist, durch das Eintauchen in das Blut des geschlachteten Vogels zum Träger der Unreinheit gemacht wird, so scheint dies vorauszusetzen, daß auch dieser als stellvertretendes Substitut aufgefaßt worden ist; im Blute ist die Seele, das Essentielle des Menschen; wenn der Vogel als Stellvertreter des Menschen geschlachtet wird, so verstehen wir, daß sein ganzes Wesen, so wie es im Augenblick ist, und damit auch seine Unreinheit durch das Hineintauchen ins Blut auf den lebendigen Vogel übertragen wird, der nun seinerseits sein weiterer Stellvertreter sein soll. Für diese Deutung spricht der Umstand, daß keine andere ausdrückliche Applizierung der Unreinheit auf den lebendigen Vogel stattfindet; diese muß als durch das Hineintauchen ins Blut vollbracht gedacht werden.

Wenn nun endlich der lebendige Vogel losgelassen wird, damit er weit davon »über das Feld« fliege, so ist es klar, daß der Gedanke der ist, daß er die Unreinheit weit weg von dem Gereinigten forttragen soll. Der Vogel ist somit ein Substitut des Gereinigten und »trägt« von nun an »seine Schuld« *'āwōn*; der Mensch ist damit frei und »rein« geworden<sup>1</sup>. Hierzu

<sup>1</sup> Zur religionsgeschichtlichen Beleuchtung dieses Ritus sei erwähnt, daß in den babylonischen Reinigungsriten des österen gesagt wird, daß die Krankheit, bezw. der Dämon, der sie verursacht hat, »wie ein Vogel« verschwinden soll. So heißt es auf einem Amulett mit dem Bild der Dämonin Labartu: »mögest du mit den Vögeln des Himmels davonfliegen!« (s. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens, I. Giesen 1905, S. 335). In der Serie *Muruš kakkadi* wird die Krankheit mit flg. Worten verbannt: »fliege wie eine Taube, die ihr Nest aufsucht, wie ein Rabe, der gen Himmel steigt, wie ein Vogel, der weit weg flieht!« (ib. S. 346). Jastrow macht darauf aufmerksam, daß bei vielen dieser »Vergleiche« eine entsprechende Handlung die Worte begleitet hat (s. z. B. op. cit. S. 312); so

kann die dem siebenten Nachtgesicht Zacharjas zu Grunde liegende Vorstellung verglichen werden: in der Gestalt eines in einem Efa verschlossenen Weibes wird die Schuld (l. „*wōnām* Zach. 5, 6 LXX) von zwei fliegenden Weibern mit Storchflügeln davongetragen; in den Flügeln dürfte eine Reminiszenz solcher Kulthandlungen, wie der in Lev. 14 beschriebenen, vorliegen.

In Lev. 14 wird nicht gesagt, wo die Schuld hingetragen werden soll, oder daß der Vogel den Dämonen überlassen wird. Im Ausdruck »über das Feld hinweg« scheint jedoch ein Überbleibsel eines derartigen Gedankens vorzuliegen; warum nicht bloß »weg davon«? Vielleicht, weil man einmal dachte, daß der Vogel zu den Dämonen des Feldes wegflog?

Nun dürfen wir uns selbstverständlich nicht einbilden, daß man im alten Israel oder im Judentum keine andere Kulthandlungen gekannt habe, als die in der Thora erwähnten. Es sind überhaupt ganz zufällige Gründe, die die Aufnahme dieses oder jenes Rituals in den Priesterkodex bestimmt haben; es genügt hier, daran zu erinnern, daß P. mit keinem Wort die Tempelmusik erwähnt, trotzdem wir z. B. aus den Königspsalmen ganz genau wissen, daß auch die vorexilische Zeit Tempelgesang und Musik hatte. Bei den vielen Reinigungen, die ohne jede Frage die biblischen Klagepsalmen begleitet haben, damals als sie im Tempel verwendet wurden, können sehr wohl ähnliche Zeremonien, wie die in Lev. 14 oder 16 berichteten, vorgenommen worden sein.

Nach dem hier Dargelegten muß die Überschrift des 56. Psalms verstanden werden. Hier ist deutlich ein ähnlicher Ritus vorausgesetzt. Der Psalm ist dazu bestimmt, »über die Taube, die die Schuld des zu Reinigenden zu den fernen göttlichen Wesen wegtragen sollte«, gesungen zu werden.

Dafs 56, wie die meisten individuellen Klagepsalmen, zu den kultischen Krankheitsreinigungen und Heilungen gehört hat, habe ich in Psalmenstudien I, s. Register, gezeigt.

Es versteht sich nun von selbst, daß, ebensowenig wie ein Ritus wie Lev. 14 ohne Worte vor sich gegangen ist, diese Kulbpsalmen nicht ohne Handlungen vorgetragen worden sind; vgl. hierzu Gunkel Artkl. Psalmen RGG IV. Und daß derartige heilige Handlungen zusammen mit dem Vortragen von Ps. 56 vorgenommen worden sind, ist eben, was uns die Über-

---

kann man sich auch hier denken, daß die hier genannten Vögel, bezw. einer von ihnen die anderen stehen dann auf Rechnung des poetischen Parallelismus, freigelassen wurden, während diese Worte gesprochen wurden. Von Interesse für unser Thema ist es vielleicht, daß einer der genannten Vögel eben die Taube ist.

schrift bestätigt. Der Psalm ist »über« die Taube gesungen worden, die die durch *āwān*, d. h. Zauber (Vers 8) hervorgerufene Unreinheit wegtragen sollte.

Es erübrigts sich, einige Worte über den Ausdruck »die fernen Götter« zu sagen. Damit müssen dem 'Azazel, dem fernen Steppendämon, der drausen in der Wüste, fern von der Kultur und dem Segen Jahwā's, haust, ähnliche Wesen gemeint sein. Dafs *ēlīm* und *ālōhīm* im AT zugleich als Bezeichnungen böser oder jedenfalls nicht guter übernatürlicher Wesen gebraucht werden, zeigen 82, 1, vgl. 58, 2 (vok. *ēlīm* statt *ēlām*); vgl. zugleich I Sam. 28, 13.

Es gibt nun schlechterdings keinen Grund, daran zu zweifeln, daß Krankheit und Unreinheit im alten Israel sowohl wie im Judentum oft als durch böse Geister vermittelt gedacht wurden; vgl. hierzu Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im AT und meine Psalmenstudien I, Kap. III 2 b, c. Ob dasselbe von diesen fernen *ēlīm* gilt, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Man kann vermuten, daß die fernen Götterwesen als Urheber der Unreinheit gedacht wurden, und daß diese von der Taube »nach ihrem Orte zurück« gebracht werden sollte, wie die Schuld Zach. 5, 11. Es ist aber auch denkbar, daß der Unreine in irgend einer Weise den bösen Göttern anheimgefallen ist, wenn diese nicht durch einen Stellvertreter getäuscht werden. Ersteres ist wohl das Wahrscheinlichere. Dazu stimmt es, wenn wir in Psalmenstudien I gefunden haben, daß die '*azzīm* — so ist in V. 8 nach 59, 4 statt '*ammīm* zu lesen — ursprünglich wohl die Dämonen bezeichnen. In beiden Fällen ist die Taube ein »Opfertier« als Substitut des Unreinen.

19. Nach dieser Analogie muß das **עַל־אִילָה רְשָׁעָר** 22 verstanden werden. Es ist auch hier im voraus wahrscheinlich, daß es sich um eine kultische Sühnehandlung handelt; denn die Psalmen sind Kultpsalmen.

Gesetzten Falles ist es aber wahrscheinlich, daß *ajjālāb* nicht als Fem. zu *ajjāl* = Hirsch aufzufassen ist, da unseres Wissens weder der Hirsch noch die Hinde in Israel als Opfertiere verwendet wurden, jedenfalls nicht zu der Zeit, aus der unsere Gesetzestexte stammen (vgl. Dtn. 12, 15), sondern als ein sonst nicht bezeugtes Femininum zu *ājil*, somit = weibliches Schaf.

Dafs nun ein Opfertier gemeint ist, stimmt gut zu dem Inhalt des Psalms. 22 ist ein ausgeprägter Klagepsalm; der Betende befindet sich in großer Not, die er mit den wohlbekannten Hyperbeln der hebräischen Poesie als einen Todeszustand beschreibt. Nach den bekannten Hyperbeln in den Psalmen ist er krank, d. h. von irgend einem »Schlag Jahwās« getroffen, unrein und einer Reinigung bedürftig. Vgl. Ps. St. I, S. 73 ff.

Wir können aber einen Schritt weiter tun. Wer von dem Schlag Jahwā's getroffen ist, der ist nach israelitischem Gedanken ein Sünder geworden, bezw. als Sünder zur Schau gestellt; er ist von 'āwōn, von Schuld bedrückt. Ps. 22 ist nun kein »Unschuldpsalm«; zwar erklärt sich der Betende nicht ausdrücklich für einen Sünder; daß er es aber ist, ist die selbstverständliche Voraussetzung, vgl. den nahe verwandten Psalm 69, in dem das Schuldbewußtsein ausdrücklich ausgesprochen ist. Nun wissen wir aus dem Gesetz, daß das gewöhnliche Opfertier ein männliches war. Nur beim »Sündopfer« *hattāp* wird ein weibliches Tier als Opfer gefordert, ein weibliches Schaf oder eine Ziege, Lev. 5, 6. Ps. 22 ist somit ein Gebet beim Sündopfer, ein Gebet zum Gebrauch derjenigen, die eine der in Lev. 5, 1—4 aufgezählten unwissentlichen Sünden begangen haben.

Dafs der Beter in 22 eine unwissentliche Sünde begangen und somit eine *hattāp* zu bringen hat, stimmt eben aufs Beste zu dem oben Gesagten, daß er von einem »Schlag Jahwā's« getroffen ist. Wie aus Lev. 5, 1—4 hervorgeht, ist das Sündopfer eben für solche Leute da, die eine unwissentliche Sünde begangen haben und daher von einem Schlag Jahwā's, von einer Krankheit getroffen worden sind, s. Psalmenstudien I, S. 78 ff.

Es ist somit nach Lev. 5, 1—4 a priori wahrscheinlich, daß die meisten der Krankheitspsalmen des Psalters als Gebete beim Sündopfer gedichtet worden sind. Denn sie sind eben Psalmen für Kranke, die der Reinigung bedürfen. Die Überschrift in 22 kommt als eine willkommene, aber nicht streng notwendige Bestätigung hinzu.

Warum wird nun aber das betreffende Opfertier »das Schaf (resp. die Hinde) der Morgenröte« genannt?

Man könnte vielleicht den Ausdruck nach der Analogie der vorhergehenden Formel Nr. 18 deuten: das der Morgenröte darzubringende Schaf. Die Morgenröte wurde als ein weibliches Wesen göttlicher Art aufgefaßt, s. Jes. 14, 12; vgl. Ps. 110, 3 LXX, wo Jahwā zu dem göttlichen König spricht: »aus dem Schoße der Morgenröte habe ich dich geboren.<sup>1</sup> Da nun die Morgenröte jenseits des Okeanos wohnend gedacht wurde (139,9), so könnte man sich vielleicht denken, daß der Ausdruck »(Opfer)schaf der Morgenröte« ein Hindeutung darauf enthielte, daß das Tier die Schuld des Opfernden zu der äußersten Grenze der Welt, wo die Morgenrötewohnt, wegtragen sollte. Dann müßte man wohl auch annehmen, daß die Morgenröte als ein feindliches Wesen aufgefaßt wurde — sonst wäre die Analogie unvollständig —; das ist aber weder bezeugt, noch an sich wahrscheinlich.

<sup>1</sup> Vgl. Ps. 2, 7; s. mein Kongesalmerne i det gamle testamente, s. 30 f.

Oder aber man müßte denken, daß das Opfer geradezu der Morgenröte mit Bitte um Hilfe gebracht wurde, was in einem Jahwapsalm noch weniger wahrscheinlich wäre.

Man hat wohl somit keinen anderen Ausweg als das *haṣṣāḥar* als eine Zeitangabe aufzufassen: »über dem bei dem Hervorbrechen der Morgenröte dargebrachten weiblichen Schaf«.

Nun sagt das Gesetz allerdings nichts von dem Zeitpunkt, wo die Privatopfer, und darunter die Sühn- und Reinigungsopfer (Sündopfer), dargebracht wurden. Im ganzen alten Orient aber ist die Zeit vor dem Hervorbrechen der Sonne die eigentliche Opferzeit. Da wurde das Hauptopfer des Jerusalemtempels, »das Morgenbrandopfer«, dargebracht; und als Zugaben zum Morgenopfer wurden auch die Musafopfer der Festtage gebracht (s. z. B. die Mischnatraktat *Joma*); das Abendopfer war weniger bedeutungsvoll; in früherer Zeit bestand es bekanntlich nur aus einer *midrā*, und ist vielleicht etwas im Verhältnis zum Morgenopfer Sekundäres.

— Aus der Mischna wissen wir auch, daß die Privatopfer am Morgen gebracht wurden, nach dem Hauptopfer (vgl. Volz, Biblische Altertümer, 1914, S. 79). Vom Sühnopfer des Hiob wegen möglicher Versündigungen seiner Söhne heißt es, daß es morgens früh gebracht wurde, *Hi. 1, 5*. — Andere Opferhandlungen fingen in der Abenddämmerung an; so das Bundesopfer Abrahams *Gen. 15, 9—12. 17*; wenn das dazu gehörige Zeremoniel ein langes und verwickeltes gewesen ist, können wohl die Opfer bis zum Morgengrauen oder Sonnenaufgang gedauert haben. Dies ist jedenfalls mit dem von Zimmern veröffentlichten und von Weber »Alter Orient« VII 4, S. 17 ff referierten Sühneritual bei der Reinigung eines assyrischen Königs der Fall. Die Handlung fängt augenscheinlich beim Anbrechen der Abenddämmerung an und dauert die ganze Nacht hindurch bis nach Sonnenaufgang. Ein sehr wichtiges Stück des Rituals bilden dabei die Opfer, die kurz vor Sonnenaufgang — somit, während die Morgenröte den Osthimmel erleuchtet — zugerüstet und im Augenblick des Sonnenaufgangs in Brand gesteckt wurden.

Die wahrscheinlichste Erklärung der Überschrift 22 bleibt somit diese, daß sie auf eine sühnende und reinigende Opferhandlung *hattāḥ* hindeutet, der sich der hilfesuchende Kranke im Tempel unterwirft; an einem bestimmten Punkte dieser Reinigungen ist ein weibliches Schaf geopfert worden, eben als die Morgenröte im Osten aufleuchtete; »über« diesem Schaf, d. h. während es geschlachtet oder dargebracht wurde, ist dann *Ps. 22* gesungen worden, entweder von dem Kranken selbst oder vom Priester in seinem Namen. — Die Erklärung Targums »bei dem täglichen Morgenopfer« deutet somit auf den richtigen Weg: und jedenfalls hat sie darin recht, daß *בָּעֵד* in den

Überschriften den kultischen Akt, bezw. Gegenstand, angibt, »über« dem der betreffende Psalm rezitiert wurde.

An sich sehr wohl möglich ist es, daß sowohl Ritus als Name älter als Israel und die Jahwärereligion sei und erst nachher nach dieser umgedeutet und ihr angepaßt worden ist. Ist dem so, dann könnte die oben abgelehnte Deutung der Morgenröte als eines mythischen Wesens den ursprünglichen, in Israel aber nicht mehr verstandenen Sinn treffen.

20. **אֶל-שׁוֹשָׂנִים עֲדֹת**, 45; 69 **עַל-שׁוֹשָׂנִים עֲדֹת**, 80. Dafs ein Zusammenhang zwischen diesen drei Formeln besteht, dürfte klar sein. Erstens ist, wie so häufig, נ Schreibfehler für נ. In 60 verbindet die Massora 'ēdūf mit dem vorhergehenden Wort, in 80 dagegen trennt sie es davon. Wenn die beiden Worte zusammengehören, kann 'ēdūf nur ein Genitiv zum vorhergehenden stat. constr. sein; die Worte als einen abgekürzten Satz irgend einer Art ('al dann=nach der Singweise von) aufzufassen, heißt nur, auf ein Verständnis zu verzichten; dann gibt man nur jeder Willkür Raum<sup>1</sup>. Ist 'ēdūf aber ein Genitiv, so liegt es fraglos am nächsten, 'al šōšannim 45, 69 als eine Abkürzung des vollständigeren Ausdrucks in 60; aufzufassen, wo indessen vielleicht besser [שׁוֹשָׂנִים] zu vokalisieren ist. Dann muß aber der Ausdruck in 80 unter Einfluß von 45. 69 verschrieben sein, sei es, daß šōšannim ein einfacher Schreibfehler für šōšanni oder šūšan ist, sei es, daß ursprünglich nur das abgekürzte šōšannim da stand, zu dem später ein Abschreiber das 'ēdūf nach 60 ganz mechanisch hinzugefügt hat.

Was bedeutet nun aber »die Lilien, bezw. Blumen, des Zeugnisses« oder »der Kundmachung« oder »der Offenbarung«?

Nach dem oben über 'al Gesagten muß man auch hier untersuchen, ob damit ein kultischer Akt oder Gegenstand, »über« dem der Psalm gesungen wurde, gemeint sein könne — denn daß kein Musikinstrument gemeint ist, dürfte wohl, trotz Raschi (s. Baethgen, S. XLII) klar sein. Ob nun šōšannim Lilien oder Lotos oder allgemeiner Blumen bedeutet, ist in diesem Zusammenhange weniger von Belang. Wichtiger ist, daß es auf den Gebrauch von gewissen Arten von Blumen bei den Kult- und Opferhandlungen hinweist. Gelegentlich hören wir etwas davon in P. Am besten bekannt ist der Gebrauch von gewissen Früchten und grünen Zweigen um Palmen, Pappeln und Abot-bäume um beim Laubhüttenfeier Lev. 23, 40, vgl. Ps. 118, 27. Nach der Mischna trugen die Festfeiernden Sträuße von Palmen-, Myrthen- und Etrog-zweigen im Festzuge zum Tempel hinauf und um den Altar herum; nach der Prozession wurden die Zweige um den Altar herum

<sup>1</sup> Vgl. Ewald: »(wie) Lilien, d. i. rein, lauter ist das Gesetz«; Delitzsch: »Eine Lilie ist das Zeugnis«, u. dgl. mehr.

aufgestellt »um den Altar zu segnen« (s. Joma). Die Zweige haben ursprünglich als Träger und Vermittler der göttlichen Kraft und Fruchtbarkeit gedient. — Wohlbekannt ist es auch, daß die Ysoppflanze bei vielen Reinigungs- und Sühnriten Verwendung fand, wohl als »Weihwassersprengel«, mit dem man Wasser oder Blut auf die zu reinigende Person oder Ding sprengte, s. z. B. I Kg 5, 13; Ex 12, 22; Lev. 14, 4. 6. 49. 51 f; Ps. 51, 9 usw.

Die Verwendung von Blumen im Kult ist nichts für Israel Besonderes. Einen wohl abgebläffteren Gebrauch derselben finden wir in Aegypten. Hier scheinen sie nicht so sehr Kraft- und Reinigungsmittel gewesen zu sein, sondern Opfergaben; vgl. Erman, Aegyptische Religion<sup>2</sup>, Berlin 1909, S. 58: »Auch Blumen dürfen auf einem ägyptischen Opfertische so wenig fehlen als auf dem Speisetische eines Vornehmen.« Besonders der Lotos ist häufig auf Opferszenen abgebildet. Hier gehören die Blumen zu den Gaben, die auf den Tisch des Gottes gelegt werden, um seine Augen und Sinne zu erfreuen; eines anderen, möglicherweise ursprünglicheren Sinnes des Ritus ist man sich wenigstens kaum mehr bewußt gewesen. — Wir können hier auch daran erinnern, daß Blumen zusammen mit Räucherwerk bei den Buddhisten des Ostens einen Bestandteil fast jedes Opfers bilden und meistens die Opfergabe von Fleisch und Speisen fast ganz ersetzt haben<sup>1</sup>.

So weit die Blumen. Nun zu *'ēdūp*.

*'ēdūp* kommt bei P. sehr häufig als Terminus des Zwei-Tafel-Gesetzes vor, s. Ges.-Buhl. Diese Bedeutung kommt hier an sich nicht in Betracht; denn man sieht nicht ein, wie die Gesetzestafeln zu einem kultischen Akt Gelegenheit gegeben haben können, am wenigsten zu einem, zu dem Psalmen von dem Inhalt der hier in Frage kommenden gehört haben können. — Denselben Sinn hat aber P. in das Wort gelegt, wenn er die Lade als *"rōn hā'ēdūp* bezeichnet. P. erklärt diesen Namen dadurch, daß die Lade die beiden Tafeln des Gesetzes *kūhōp hā'ēdūp* enthalten haben soll Ex. 25, 16. Diese Erklärung zeigt aber nur, daß P. den Ursprung des Ausdruckes nicht gekannt hat; denn in der Lade haben sicher keine Tafeln gelegen. Daraus geht aber wiederum hervor, daß der Ausdruck älter als P. ist. Die Erklärung P's ist aus dem Namen *"rōn hā'ēdūp* herausgeklügelt, und nicht umgekehrt; P. hatte eben vergessen daß *'ēdūp* ursprünglich gar nicht das geschriebene Gesetz bezeichnete. Eine andere und ursprünglichere Bedeutung des Wortes klingt noch bei P. nach. An einigen Stellen bezeichnet *'ēdūp* die Lade selbst Ex. 30, 36; Num. 17, 25. Wenn auch dieser Ausdruck aus *"rōn hā'ēdūp* verkürzt ist, so zeigt er eben, daß die Bezeichnung »Kundgebung«, oder wie nun zu übersetzen sein mag, sich an die Lade selbst

<sup>1</sup> Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch d. Relig.geschichte<sup>3</sup>. II. S. 106.

knüpfte, nicht an die Tafeln, die vermeintlich darin lagen. So heißt denn bei P. das Zelt der Lade *ōhāl hā'ēdūp* Num. 17, 22 u. a. St; daß das Zelt aber nach den Tafeln seinen Namen erhalten haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich. Was aber der Name *ōhāl hā'ēdūp* bedeutet, das zeigt der in den älteren Quellen gebräuchliche Name *ōhāl mō'ēd* und die Erzählungen, die sich daselbst an das Zelt knüpfen. Es ist in neuerer Zeit erkannt worden, daß der Name *ōhāl mō'ēd* daher kommt, daß das Zelt der Ort war, an dem Jahwā seine Pläne offenbarte und Fragen beantwortete<sup>1</sup>. Dasselbe wird auch von der Bezeichnung *ōhāl*, bzw. *"rōn hā'ēdūp* gelten; die beiden Worte sind denn auch wahrscheinlich stammverwandt. *'Eđūp* bezeichnet somit ursprünglich die göttliche »Offenbarung«, die mündlich im Zelte gegeben wurde. Dafs auch die Lade bei den Offenbarungen der torot und 'edewot eine Rolle spielte, zeigt eben der Name *"rōn hā'ēdūp*. Auf welche Weise, wissen wir nicht. Vielleicht nahm man an, daß Jahwā sich in der Rauchwolke über der Lade offenbarte; wahrscheinlicher aber ist, daß die Orakelgebung einmal vor der Lade vorgenommen wurde — nach der wahrscheinlicheren Erklärung ist ja die Lade [entweder] der Thron der Gottheit, auf der sie unsichtbar sitzt<sup>2</sup>, [oder aber der Gottesschrein, in dem ihr Bild steht.<sup>3</sup>] Man übersetzt somit am besten: die Offenbarungslade.

Von hier aus gibt es nun, soweit ich zu sehen vermag, zwei mögliche Erklärungen der Überschrift *'al-šūšan 'ēdūp* mit Varianten.

a) Entweder ist *'ēdūp* hier Terminus der Lade selber. Dann müssen wir wohl an Blumen denken, die an einem gewissen Punkte der kultischen Handlung mit ihrem langen, aus Opfern, Gebeten und Psalmen bestehenden Ritual, auf oder vor die Lade zu irgend einem Zwecke, vielleicht aber nur als *i*hdigungsgabe, niedergelegt wurden. Wir könnten uns vorstellen, daß die Blumen auf den Schaubrottisch, der »vor Jahwā« stand, gelegt wurden, zur selben Zeit als das Rauchwerk auf das Opferfeuer im Allerheiligsten geworfen wurde, vgl. was oben über Blumen und Rauchwerk im buddhistischen Kult gesagt wurde.

b) Oder aber *'ēdūp* steht hier noch in der ursprünglicheren Bedeutung Offenbarung. »Die Offenbarungslilien« müssen dann Blumen gewesen sein, die in irgend einer Weise bei der Einholung der göttlichen Antwort auf eine vorgelegte Frage verwendet wurden.

<sup>1</sup> S. z. B. Grefsmann, Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, S. 451 f.

<sup>2</sup> Dibelius, Die Lade Jahwā's; Grefsmann, Mose und seine Zeit, u. a.

<sup>3</sup> [Grefsmann, die Lade Jahwā's und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels (Forschungsinstitute in Leipzig — Forschungsinstitut für Religionsgeschichte. Israelitisch-jüdische Abteilung Heft. 5). W. Kohlhammer, 1920. S. »Nachträge«].

Wie wir aus dem Gebrauch der heiligen Lose (Urim und Tummim) als Offenbarungsmittel folgern können, bestand die eigentliche göttliche Offenbarung häufig in Zeichen, die der priesterliche Prophet in Worte umsetzen mußte. Eine ähnliche Bewandtnis muß es mit den »Offenbarungslilien« gehabt haben. Und wie wir uns dies näher vorstellen dürfen, darüber gibt uns die Erzählung von dem Stabe Aharons einen Wink. In Num. 17, 16 ff. wird erzählt, daß Jahwā, um einen sichtbaren göttlichen Beweis für das göttliche Anrecht Aharons auf das Priestertum zu geben, die 12 Stammeshäuptlinge je einen mit Namen beschriebenen Stab in das Offenbarungszelt vor die »Offenbarung«, d. h. die Lade niederlegen ließ; an dem Stabe des von Jahwā Erwählten sollten dann im Laufe der Nacht Blumen und Früchte hervorsprießen. Am anderen Morgen trug der Stab Aharons Knospen und Blüten und reife Mandeln.— Wie so viele Legenden, die von kultischen Dingen und Ordnungen handeln, so geht auch dieses Motiv auf einen wirklich geübten kultischen Gebrauch zurück; es gestattet uns einen Blick in eine Form der Orakelgebung, die in Israel geübt worden sein muß. Es galt hier die Antwort Jahwā's auf die praktische und wichtige Frage, wer von den Zwölfen zum Priesterdienst erwählt sei, zu erhalten. Um das zu ermitteln, werden die 12 Stäbe im Heiligtum niederlegt; derjenige, mit dessen Stabe im Laufe der Nacht ein Wunder geschehen ist, ist der Erwählte; Jahwā hat seine Antwort in der Form eines Zeichens gegeben. So und ähnlich hat man sicher in anderen nicht erdichteten Fällen getan. Dürre Stäbe, wie in der Legende, hat man nun freilich nicht genommen; das gehört zur legendarischen Übertreibung des Wunders. Wohl aber dürften frische, knospentragende Zweige als Offenbarungsmittel verwendet worden sein. Wollte man Jahwā's Antwort auf irgend eine wichtige Frage haben, — etwa wie: werden wir die Schlacht gewinnen, oder nicht? Wer von den Königssöhnen ist der zum Herrscher Erwählte? Wird der kranke König wieder gesund oder nicht? — dann hat man — so dürfen wir uns vorstellen — knospentragende Zweige im Tempel vor die Lade niederlegt; waren die Knospen am Morgen aufgesprungen, bedeutete es Ja; waren sie verwelkt, bedeutete es Nein. Daß die Priester gewisse technische Mittel kannten, derartige Orakel zu handhaben und die erwünschte Antwort zu bekommen, dürfen wir nicht bezweifeln; es genügt, an die Künste, die die indischen Fakire mit Samenkörnern und Pflanzen vornehmen, oder an das Tragen des glühenden Eisens in dem kirchlichen Mittelalter zu erinnern.

Es versteht sich von selbst, daß dies alles nach einem bestimmten Ritual, in dem auch das Gebet, d. h. der Psalm, seinen Platz gehabt, vorgenommen wurde. Dieser Psalm ist dann »über den Offenbarungslilien« gesungen worden.

Dafs Orakel in Verbindung mit dem Vortragen der Psalmen gegeben wurden, haben wir in Psalmenstudien III gezeigt.

Von diesen beiden Möglichkeiten halte ich die letztere für die nächstliegende und bestbegründete.

Fragen wir zuletzt: stimmt der Inhalt der vier Psalmen zu dieser Deutung? Ps. 60 sogar sehr gut. Er enthält sowohl das Gebet um Sieg im bevorstehenden Kriege als die göttliche Antwort auf das Gebet (s. oben Nr. 16). — Ähnliches gilt von 80 und 69, ersterer ein Gebet um Hilfe nach einer Niederlage, letzterer das Gebet eines Kranken um Heilung. Beide dürften beim Niederlegen der Offenbarungslilien gesungen worden sein<sup>1</sup>. — Schwieriger erscheint die Sache bei 45. Doch glaube ich auch hier die Verbindung zwischen Psalm und Überschrift zeigen zu können. Natürlich ist 45 nicht, wie so oft gedankenlos behauptet, ein rein weltliches Lied, das in den Psalter durch einen Irrtum geraten ist; die Hochzeit eines Königs ist keine rein weltliche Angelegenheit<sup>2</sup>. Bei einer so hochwichtigen Sache ist Jahwā's Rat sicher eingeholt worden. Es ist a priori wahrscheinlich, daß man bei einem Feste dieser Art ein heilbringendes Orakel zu erhalten gesucht hat. Diese Annahme wird durch 45 bestätigt; er gibt sich als ein inspiriertes Wort eines prophetisch begabten Dichters (V. 2); im Namen Jahwā's verspricht er Heil und Glück und alles Gute (7; 17). Es hindert uns somit nichts in der Annahme, daß 45 die freie Formulierung der göttlichen Antwort enthält, die der Kultprophet durch die »Offenbarungslilien« in der Form eines Zeichens erhalten hatte.

21. עַל־מִתְחָלָת 53; 88 bedeutet »über Krankheit«<sup>3</sup>; vgl. Ex. 15, 26, wo jedenfalls kein Grund vorliegt, an eine aus der Wurzel מִתְחָלָת abgeleitete מִתְחָלָה = Unfruchtbarkeit, Mangel (so Socin bei Ges.-Buhl) zu denken. Dafs

<sup>1</sup> Ich glaube nicht, daß man aus 69, 32 folgern darf, der Psalm sei nicht kultisch, noch weniger, daß er in Opposition zur Kultreligion stehe. Der Ausdruck ist etwas hyperbolisch, wie fast immer in der orientalischen Dichtung; der Vers enthält aber kaum mehr als das Selbstgefühl des Sängers und Dichters (d. h. wohl des lewitischen Kultsängers) und seinen Stolz über seine Kunst im Gegensatz zum Opferpriester. Das starke Selbstgefühl und die wachsende soziale Bedeutung der Sänger, die zuletzt die Priester zu überflügeln drohten, kennen wir aus der späteren Zeit des zweiten Tempels. S. Ps. Stud. I, S. 144; vgl. Ps. Stud. III S. 41 ff. (zu Ps. 50).

<sup>2</sup> S. Ps. St. III, S. 96 f.

<sup>3</sup> An Krankheit denkt alternativ Delitzsch; da er aber an die Vorstellungen des evangelischen Kirchengesangbuches oder des studentischen Kommersliederbuches gebunden ist, so denkt er an eine Melodieangabe und ratet auf ein Lied mit den Anfangsworten *mah'lap leb*. Das ist alles fein modern und unorientalisch.

die Formel relativ alt ist, geht aus der Fem.-form auf *ñ-* hervor. — Dafs 88 ein Krankheitspsalm ist, liegt auf der Hand. Unklar bleibt zunächst nur, ob die Überschrift den Psalm als »gegen« die Krankheit gerichtet oder als dazu bestimmt, »über« die kranke Stelle gelesen zu werden, bezeichnet. Bei Ps. 53=14 ist es die nächstliegende Annahme, dafs er ursprünglich als eine Gebetsliturgie gegen die Zauberer (*pō'ole āwān*) im allgemeinen gedichtet ist; das Subjekt des Gebets ist die Gemeinde, die um Schutz gegen solche Feinde bittet, die durch geheime Künste allerlei Unglück, im besonderen Krankheit, über das Volk und die Einzelnen bringen<sup>1</sup>. Die üblichste Wirkung des Zaubers ist aber die Krankheit<sup>2</sup>. Diejenigen, die diese Wirkung der Zauberer am stärksten empfinden, sind natürlich die Einzelnen, nicht so sehr das Volk als solches. Und so ist es durchaus möglich, dafs Ps. 14 = 53, auch wenn er ursprünglich als Abwehrpsalm zur Jahresfeier gegen die Zauberer — oder gegen böse Feinde — im allgemeinen gemeint sein sollte, später als Psalm bei den Krankheitsreinigungsriten eines Einzelnen, bei der Sündopferhandlung<sup>3</sup>, verwendet worden sei.

Aber auch wenn wir bei der kollektiven Deutung von 14 = 53 stehen bleiben, ist die Überschrift ohne Schwierigkeit auf den Inhalt des Psalms zu beziehen. Die wichtigste Wirkung des Zaubers war, wie gesagt, die Krankheit. Eine Gebetsliturgie, die gegen die Zauberer als solche gerichtet war, konnte daher sehr wohl als gegen die Krankheit im allgemeinen gerichtet, betrachtet werden.

Wie der Ausdruck »das Schicksal wenden« 53, 7 und die Übereinstimmung mit 85 und 126 zeigen, hat der Psalm höchstwahrscheinlich zum großen Jahresfeste im Herbst gehört<sup>4</sup>. Er stellt sich damit all den Riten und Gebeten zur Seite, die den Zweck haben, den Segen, das Glück und die Sicherheit des kommenden Jahres zu befestigen<sup>5</sup>. Wir dürfen daher mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dafs er im Kulte mit gewissen Riten verbunden war, die eben als Abwehrriten gegen die *pō'ole āwān*, und somit auch gegen ihre gefährlichste Wirkung, die Krankheit, aufzufassen waren. In diesem Falle ist die Übersetzung des 'al mit »wider« oder »gegen« die nächstliegende; der ganze Ausdruck bedeutet dann: »gegen die Krankheit (gerichtet)«, zum Gebrauch gegen Krankheit zu lesen, vgl. etwa Jes. 15, 1.

Wenn wir aber bei einer individuellen Deutung und bei der Annahme eines individuellen Gebrauchs von Ps. 14 = 53 bleiben, so ist auch die

<sup>1</sup> S. Ps.-Stud. I, S. 36, 170; Ps.-Stud. II, S. 174 ff; Ps.-Stud. III, S. 61 ff.

<sup>2</sup> Ps.-Stud. I, S. 9—12; 41—46; 98—103.

<sup>3</sup> S. Ps.-Stud. I, S. 134—137.

<sup>4</sup> S. Ps.-Stud. II, S. 174 ff.

<sup>5</sup> S. Ps.-Stud. II, S. 97 ff.

Übersetzung »über die Krankheit«, d. h. über die kranke Stelle zu rezitieren, möglich und erwägenswert. Die Überschrift würde sich dann auf einen einzelnen Akt des Krankenreinigungsrituals, nämlich auf die mit der kranken Stelle vorzunehmenden Manipulationen<sup>1</sup>, beziehen. Zu diesen würde dann auch das Rezitieren des Psalms als Gebet und machtwirkendes (»magisches«) Mittel zugleich gehören.

22. Denselben Sinn dürfte auch **אֶל-חַנְחִילָה** 5 haben, sei es, daß hier ein Wort derselben Wurzel und Bedeutung vorliegt, sei es, daß wir es mit einem Schreibfehler zu tun haben. Jedenfalls ist man berechtigt, die Vokalisation außer acht zu lassen; und was das Jod betrifft, so setzen sowohl LXX ἐπέρι τῆς ξηρορουύσης und Hieron. pro hereditatibus einen defektive geschriebenen Text voraus (s. Baethgen, S. XXXV). Man kann dann entweder an eine Nebenform **חַנְחֵלָה** = **חַנְחָלָה** denken, oder einen alten Schreibfehler (ב für ב) annehmen. Dass אֶל Schreibfehler für ל ist, beweist das ἐπέρι der LXX. Auch Ps. 5 ist ein ausgeprägter Krankheitspsalm, vgl. V. 6, und zugleich deutlich für eine kultische Handlung bestimmt, s. V. 4 mit der Hindeutung auf das »Omenopfer« *bōqār*<sup>2</sup>. — Erwähnung verdient, daß Targum die Formel als *'al-mēhōlōb* (s. Baethgen, ib), d. h. »bei den Reigentänzen« wiedergibt; das deutet auf eine Lesart ב statt ב, s. oben.

23. **עַל-עֲלֹתָה** kommt als Überschrift 46 vor; als Unterschrift stand es ursprünglich 48, 15, wo es jetzt in **עַל-מִזְבֵּחַ** verschrieben ist, s. Baethgen zur Stelle und vgl. LXX: εἰς τοῦς αὐτῶν = **עַל-עֲלֹתָה**. Die Formel enthält, wie aus der oben behandelten Stelle I Chr. 15, 20—22 hervorgeht, sicher keine Instrumentangabe (so Raschi, s. Baethgen, XLII; nach Grätz: elamitische Instrumente, s. Buhl, Psalmerne<sup>2</sup>, S. XLVI). Somit auch nicht: jungfräuliche, d. h. mit hohen Tönen klingende Instrumente (Ges.-Buhl, s. v. **עֲלֹתָה**). Die Stelle I Chr. 15, 20—22 zeigt vielmehr, daß der Ausdruck höchstwahrscheinlich auf einen kultisch-liturgischen Akt hindeutet, zu dem Harfenspiel (und Gesang) (*banū bālīm*) gehörte.

In irgend einer Weise korrespondiert **עַל-עֲלֹתָה** hier mit dem **עַד-הַשְׁמִינִית** im flg. Vers; ersteres bezeichnet die kultische Gelegenheit, bezw. eine besonders hervortretende kultische Gelegenheit, bei der die Harfen verwendet wurden; letzteres die Gelegenheit, bei der die Zithern zur Ver-

<sup>1</sup> Vgl. II Kg 5, 11, wozu mein Aufsatz in N. T. T. 1909, Om nebiisme og profeti, S. 349. *Hammāqōm* ist kaum, wie Kittel HKAT u. a. meinen, das betreffende Heiligtum, sondern die Stelle, an der die Krankheit vorgebrochen ist, bezw. ihren Sitz hat; „die Hand gegen die Stelle schwingen“ ist eine drohende Geste, die den Krankheitsdämon, bezw. den Krankheitsstoff, bannen soll, vgl. Mk. 11, 25.

<sup>2</sup> S. Ps.-Stud. I, S. 146 f.

wendung kamen. Ob die beiden Formeln zwei Seiten derselben kultischen Handlung oder etwa zwei verschiedene Handlungen oder Gelegenheiten bezeichnen, geht aus der Stelle nicht hervor. Das den beiden korrespondierenden Ausdrücken Gemeinsame braucht nur das zu sein, daß sie beide kultische Situationen angeben, zu denen Musik und Gesang gewisser Arten gehören. Man parafrasiere die Stelle etwa folgendermaßen: die Lewiten *A.* und *B.* (wurden bestellt) mit Harfen, (um) bei den — bzw.: (um unter anderen Gelegenheiten auch) bei den — **עֲלֹתָה** (zu spielen); *X* und *Y*, mit Zithern (um) bei der — bzw.: (um unter anderen Gelegenheiten auch) bei der — **שְׁמִינִית** (zu spielen), (beides) zu dem Zweck **לַנֶּצֶן** (d. h. um die Gottheit gnädig zu stimmen, s. Nr. 17).

Die übliche Deutung geht dahin, daß die beiden Ausdrücke zwei Tonarten bezeichnen: den Sopran und die eine Oktave tiefer liegende Unterstimme. Diese Deutung scheitert 1. daran, daß wir nichts davon wissen, daß unsere aus der byzantinischen Musik stammende Oktav-tonleiter der altisraelitischen Musik zu Grunde gelegen habe, und 2. an der Unwahrscheinlichkeit der Annahme, daß das Spielen und Singen in einer bestimmter Tonhöhe durch 'al ausgedrückt worden wäre.

Was es also wirklich bedeutet, darüber sind einstweilen nur Vermutungen erlaubt. Weder **עוֹלָם** = Ewigkeit, noch eine Ableitung aus der Wurzel **עַלְיָה** = kräftig sein, scheinen einen brauchbaren Sinn zu geben. Wenn man aber mit LXX (*ὑπερ τῶν κρυφῶν*) das Wort als **עַלְמָה** — Geheimnisse auffaßt und dies mit den Beobachtungen, die aus dem Inhalt der beiden Psalmen 46 und 48 gemacht werden können, zusammenstellt, so kann man vielleicht daraus zu einem Deutungsvorschlag kommen, der jedenfalls besser als die bisherigen zu sein scheint.

In meinen Psalmenstudien II habe ich nachzuweisen versucht, daß die beiden Psalmen 46 und 48 zu dem als ein Thronbesteigungsfest Jahwäs gefeierten Herbst-und Neujahrsfest gehört haben, s. besonders I. Teil, Kap. I 1b, II 1d, 3d. Ps. 48 setzt jedenfalls eine heilige Prozession voraus, und der Hauptinhalt des Festes war eben die dramatische Prozession, bei der in verschiedener Weise, durch kleine Aufzüge etwa wie in Ps. 132 oder durch mimische und symbolische Gesten und Gegenstände, in Liedern und Hymnen auf das für die Königsherrschaft Jahwäs grundlegende Ereignis, den Schöpfungs- und Drachenkampfmythus oder den Auszugsmythus oder den Völkerkampfmythus (S. Psalmenstudien II, Kap. II 1) hingedeutet wurde. In den symbolisch-mimischen Handlungen sind eben diese Heilstatsachen, die die Grundlage für Leben und Existenz der Gemeinde bilden, im Feste wiederholt und lebendig gemacht worden, von den Festgenossen neu erlebt und in darauf bezüglichen Hymnen gefeiert worden.

Was haben nun aber «die Geheimnisse» mit diesem Fest zu tun? Das wird vielleicht klarer, wenn man auf einen weiteren, besonders wichtigen Zug desselben achtet. — Die Neuerlebung ist im Feste als ein Teilnehmen an einer Neuschöpfung aufgefaßt worden. Durch die im Kulte gesetzte neue Schöpfung werden die Grundlagen zu einem neuen — und natürlich besseren — Dasein der Gemeinde gelegt. Aus dem Kulte steigt immer das neue Leben, die Zukunft hervor. Der Kult taucht gleichsam in die Vergangenheit nieder und wiederholt sie als Erlebnis der Gegenwart; dadurch schafft er das ganze Leben und damit auch die Zukunft neu. Dieses neue Dasein stellt sich dar als eine — verklärte — Wiederholung dessen, was gewesen ist. In und mit der in der kultischen Prozession, im Kultdrama erlebten und mit Augen geschauten Thronbesteigung Jahwá's ist zugleich eine Wiederholung all der Heilstaten Jahwá's, durch die das Volk lebt, gegeben oder verbürgt. Nun weiß die Gemeinde, was geschehen soll. Denn von jetzt an darf sie eine glänzende Wiederholung all der in den Thronbesteigungsmythen gefeierten Groftaten als ihr künftiges Schicksal erwarten. Die Gottheit hat ihr ihr ganzes Handeln offenbart, sowohl das was gewesen und jetzt wiederholt worden ist, als das, was von jetzt an geschehen soll. Die Gottheit ist erschienen und hat der Gemeinde die Geheimnisse ihres Tuns und Handelns offenbart.

Vor allem sind es die Geheimnisse der Zukunft, die im Kultdrama den Teilnehmern offenbart werden. Im Kultdrama wird recht eigentlich die Zukunft vor den geistigen Augen der Festgenossen aufgerollt. Schon von jeher erwartet man etwas von der Thronbesteigung des Gottes; die Erwartung des Kommenden ist die tragende Grundstimmung des Festes. Und nun deutet man die Zukunft im Lichte des urzeitlichen Sieges und der Thronbesteigung Jahwá's. Daraus erwächst der Gemeinde die jubelnde Gewißheit, daß ihr ein hohes Glück beschert ist; davon singen die Hymnen und Psalmen des Festes. Der Lobgesang eilt auf den Flügeln des Glaubens und des Erlebnisses in die Zukunft hinaus; das Weltdrama, dessen Abspiegelung das Kultdrama ist, liegt jetzt offen vor den Augen der Teilnehmer; sein Geheimnis ist aufgedeckt, Israel weiß, was kommen soll. Es kennt schon und hat schon das wunderbare Glück ergriffen, das ihm jetzt bevorsteht. — So sind denn auch die prophetischen Worte, die das Kommende verheißen und es deuten, ein fester Bestandteil der Liturgien des Festes<sup>1</sup>. Da klingen die Stimmen der Kultpropheten und verheißen in festen, stehenden Formen Israel eine strahlende Zukunft. Solche Festorakel sind etwa die in Ps. 81; 85; 132 eingeschlossenen Verheißenungen.

<sup>1</sup> S. Ps.-Stud. III, S. 30 ff.

Dafs dieses im Festdrama offenbarte Tun der Gottheit als eine Offenbarung tiefer Geheimnisse aufgefasst worden ist, darauf deuten mehrere Umstände. — Zunächst ist zu beachten, dafs man in Israel, wie an vielen anderen Orten, das Hervortreten und Wirken der Gottheit überhaupt als etwas, das von tiefem Geheimnis umgeben war, betrachtet hat; es durfte gewöhnlich nicht von menschlichen Augen gesehen werden; vgl. Gen. 2, 21; 15, 12 ff.; 32, 27. Als Grundsatz ist dies in Dtn. 29, 28 ausgesprochen: die Geheimnisse gehören Jahwā, deinem Gotte. Nur einzelne Begnadigte dürfen sie in gewissen Fällen kennen (Am 3, 7).

Im Kultdrama werden aber diese Geheimnisse, sowohl das Geheimnis von dem ersten Wirken Jahwā's auf Erden, dem Chaoskampf usw., kurz von allen den Taten, die sich im Kultmythus abspiegeln, als auch die Geheimnisse der Zukunft, den Teilnehmern offenbart; und dazu treten noch, wie gesagt, die Offenbarungen der Kultpropheten. — Und nun deuten einige der Festpsalmen, und ausgerechnet eben 46 und 48, darauf hin, dafs die Festgenossen jetzt mit eigenen Augen wunderbare, ja fast unglaubliche Dinge gesehen haben. Was sie früher nur vom Hörensagen dunkel ahnten, das haben sie jetzt mit eigenen Augen in der Gottesstadt gesehen; mitten im Tempel haben sie die Gnadenstaten Jahwā's andachtsvoll betrachten dürfen (48, 9—10). Und der Dichter von 46 fordert die Gemeinde auf, mit eigenen Augen die Taten Jahwā's zu betrachten. Wir haben in Psalmenstudien II nachzuweisen versucht, dafs diese Stellen sich höchstwahrscheinlich auf gewisse Riten im Kultdrama beziehen, die die Wundertaten Jahwā's (vgl. die Ausmalung der Folgen derselben in 46, 9 f und 48, 9 f) für die Sinne wahrnehmbar darstellten. Dafs dies alles als eine Offenbarung bisher unbekannter Tatsachen und ungeahnter Seiten des göttlichen Wesens aufgefasst wurde, darauf deutet 48, 4: Jahwā ist seitdem »bekannt und erkannt worden« *nōðā*'. Hier ist auch auf 76, 2, der auch zu demselben Feste gehört hat, zu verweisen: Jahwā ist jetzt in Juda und Jerusalem offenbar geworden *nōðā*'.

Erwähnt sei ferner, dafs die großen Kultfeiern bei vielen Völkern und Religionen als Mysterien, als Geheimnisse gelten, wenn nicht im spezifischen Sinne der eigentlichen Mysterienreligionen, so jedenfalls in dem Sinne, dafs keine Unberufenen und Unheiligen dabei sein dürfen. Dafs man auch im alten Israel diese Auffassung gehabt hat, ist nicht unbekannt. So hat z. B. ein Unbeschnittener nie in die Kultversammelung Israels hineinkommen dürfen. Und von den Psalmen, die zu diesem Fest gehört haben, sind es zwei, die ausdrücklich den Gedanken hervorheben, dafs nur derjenige, der im Besitz der Reinheit des Herzens und der Hände ist, an<sup>z</sup>der Kultprozession

zum Heiligtum hinauf teilnehmen darf (Ps. 24, 3—6; Ps. 15<sup>1</sup>). Nur die Gerechten und Reinen durften das schauen, was dabei vor sich ging.

Aus diesem allem sind wir berechtigt, glaube ich, die Schlussfolgerung zu ziehen, daß *'al-lūmōp* eine technische Bezeichnung gewisser Stücke der Festriten und -Spiele des großen Herbst- und Thronbesteigungsfestes gewesen ist, und daß die Psalmen 46 und 48 mit diesen kultischen Handlungen zusammenhängen. Sie sind »über (oder bei) den Geheimnissen« gesungen worden.

Eine Bestätigung dieser Zusammenstellung des Ausdruckes mit dem Herbstfeste finde ich in dem Umstand, daß die oben besprochene Notiz I Chr. 15, 19—21 sich in dem jetzigen Zusammenhange allerdings auf eine besondere Gelegenheit, die Überführung der Lade nach Sion, bezieht, s. II Sam. 6, daß aber dieses Fest schon in den Quellen als ein Thronbesteigungsfest Jahwā's aufgefaßt worden ist; denn es ist sowohl vom Verfasser des Berichts in II Sam. 6 als auch vom Chronisten I Chr. 16 nach dem Vorbild des Thronbesteigungsfestes geschildert und von dem letzteren in Verbindung mit den Thronbesteigungspsalmen gesetzt worden. S. Psalmenstudien II, S. 109 ff.

Möglich ist nun, daß der Ausdruck *'al-'al-lūmōp* eine besondere Beziehung zu den oben erwähnten, zur Festprozession gehörigen, die geschauten Dinge in Bezug auf die Zukunft deutenden, somit die Geheimnisse der Zukunft enthüllenden Verheißungen der Kultpropheten enthält. Dafür könnten zwei Umstände sprechen. Erstens die Übersetzung der LXX *πέρι τῶν ζογίων*, die mit der Übersetzung von בְּנֵי סָמֵךְ 51, 8 übereinstimmt: *τὰ ζογία*. Syntaktisch ungenau, aber sachlich richtig paraphrasieren sie: *ἰδού γὰρ ἀλήθειαν ἡγάπησας, τὰ ἄδηλα καὶ τὰ ζογία τῆς σοφίας σον ἐδίλωσάς μου*. Die Stelle handelt wahrscheinlich von kultischen Offenbarungsmitteln, durch die der Kranke, sei es die Ursache seines Leidens, sei es die Zusage von der Heilung desselben, erfährt; die Deutung von der Tiefe und dem Verborgenen des Herzens ist zusammenhangswidrig. תְּהִלָּה steht Hiob 38, 36 in Parallelismus mit den Wolken des Himmels, als Offenbarungsmittel gedacht (das Wahr sagen aus dem Wolkenflug ist bekannt genug), und muß somit irgend ein heimliches Offenbarungsmittel (bezw. Offenbarungsstätte?) bedeuten; dasselbe wird in Ps. 51, 8 von *sāphūm* gelten müssen. Der Vers enthält ein »Vertrauensmotiv: Du, der du Wahrheit durch »das Heimliche«(?) zu offenbaren) liebst und mich die Weisheit (deiner heilsamen Offenbarung) lehrst, reinige du mich jetzt mit dem Ysopbündel usw. Der Psalm ist ebensogut ein »Kultlied« — trotz V. 18 f. — wie die meisten anderen individuellen Klagespsalmen. S. des näheren Psalmenstudien I, S. 142 ff.

<sup>1</sup> S. Psalmenstudien II, S. 118 ff.

Die zweite Bestätigung bieten II Kg 3, 15; I Sam. 10, 5; vgl. 16, 16. 23: wenn der Prophet wahrsagen soll, d. h. den Geist herbeirufen, dann greift er zum Saitenspiel, läßt den Spielmann holen. So begreift man, warum es in I Chr. 15, 21 ausdrücklich betont wird, daß die Lewiten die Harfen »über die Geheimnisse«, d. h. bei den Enthüllungen der Kultpropheten, schlügen.

Daf̄ derartige kultische Orakel nicht nur bei dem oben besprochenen Feste ihren Platz gehabt haben, darf als sicher gelten.

24. Über **עַל־מֹתָה לְבָן** 9 weiß ich nichts zu sagen. Der Psalm 9—10 ist, wie so viele andere Psalmen des Psalters, ein gegen die *pō'ale āwān*, die Zauberer, und vielleicht auch gegen ihre Helfer und Ebenbilder, die Dämonen<sup>1</sup> gerichteter Klagepsalm mit Bitte um Rettung aus ihrer Gewalt. Er ist von einem als Vertrauensmotiv gedachten Dankhymnus über die früher erfahrenen Rettungstaten Jahwā's in ähnlichen Fällen eingeleitet, vgl. 27, vielleicht auch 40. Er kann demnach nichts mit dem Thronbesteigungs-feste zu tun haben, es sei denn, daß das Ich des Psalms kollektiv zu deuten wäre und er als Ps. 14 aufzufassen sei. Auch dann hat er aber wohl nichts mit der großen Festprozession und dem Kultdrama zu tun. Die mehrmals vorgeschlagene Auffassung, die in den beiden ersten Worten einen Schreib-fehler für 'al 'aḥūmōp sieht (siehe Ges.-Buhl), kann daher nicht richtig sein, es sei denn, daß der Ausdruck als Unterschrift zu Ps. 8 gehört (vgl. 48); denn dieser Psalm gehört auch zum Herbstfest (s. Nr. 26). Ich möchte es nicht für gänzlich ausgeschlossen halten, daß die Überschrift Ps. 9 eine historische Notiz betreffend die erstmalige (oder eine gelegentliche) Verwendung des Psalms als Krankenreinigungspсалм sein könne, und daß demnach folgendermaßen zu übersetzen wäre: »wider den den Sohn (irgend eines Königs) bedrohenden Tod«. Das könnte vielleicht den unleugbaren nationalen Ton erklären, der gewissen Stücken des Psalms, trotz der Emen-dierung *gī'īm* statt *gōjim*, anhaftet; die Sache des Königshauses ist nach alt-israelitischer Anschauung eine nationale Angelegenheit; das Unglück dieses Hauses ist ein Volksunglück. Daf̄ die Psalmen des Königstempels von vornherein zunächst zum Gebrauch des Königs und seiner Familie bestimmt waren, ist an sich sehr wahrscheinlich<sup>2</sup>. — Ich habe diese Möglichkeit nur erwähnen wollen; für sehr wahrscheinlich halte ich sie nicht.

<sup>1</sup> Mit Duhm ist überall *ge'im* statt *gōjim* einzusetzen (dies gegen Psalmen-studien I, S. 172; der Psalm ist einheitlich und die Störung des alpha-betischen Schemas in dem Mittelstück beruht wohl nur auf zufälligen Gründen). *gi'īm* ist ein Synonym zu *pō'ale āwān*, bezeichnet jedoch ursprünglich und vielleicht auch jetzt noch häufig die Dämonen. S. Psalmenstudien I, S. 71 f. In 9, 7 ist st. 'ārīm ein 'ārīšīm zu lesen, auch dies urspr. eine Bezeich-nung der Dämonen, s. Ps. St. I, S. 172.

<sup>2</sup> So war es auch in Babylonien-Assyrien, s. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens. II, S. 106.

25. עַל־הַשְׁמִינִית 6; 12; II Chr. 15, 21 ist, wie wir oben zu Nr. 23 sahen, ein in gewissen Fällen mit 'al-'alūmōph korrespondierender Ausdruck. Es scheint eine der charakteristischsten Kulthandlungen, bei denen auf Zithern gespielt wurde, zu bezeichnen. Wenn die Vokalisation richtig ist, so bedeutet es »über der Achten« oder »über dem Achtel«. Was ist aber »die Achte«, bzw., das Achtel? Jedenfalls kein Musikinstrument, s. Nr. 23, höchstwahrscheinlich auch keine Tonart (ib.). Den einzigen positiven Anhaltpunkt bietet der Inhalt der beiden Psalmen 6 und 12. Sie gehören derselben Gattung an, den individuellen Klagepsalmen, die über die Nachstellungen der bösen Feinde, der »Zauberer« (6, 9) oder »der mit den glatten Lippen und den grosfsprecherischen Zungen«<sup>1</sup> (12, 4) klagen; beide Psalmen schließen mit einem Ausdruck der triumphierenden Gewissheit, daß Jahwā die Bitte des Betenden gehört hat (6, 9—10; 12, 6—12); letzterer gibt sogar die Antwort Jahwā's im Wortlaut wieder; in 6 fallen die Worte mit einer Gewissheit, die die Voraussetzung notwendig zu machen scheint, daß der Betende auch hier durch den Mund des Kultpropheten eine ebenso direkte Antwort wie in 12 erhalten hat, deren Wortlaut aber nicht mitgeteilt wird<sup>2</sup>. Wenn die beiden Psalmen Kultpsalmen sind, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß wir es hier mit mehrgliedrigen Liturgien zu tun haben. Besonders deutlich ist 12; V. 2—5 sind die Klage und Bitte des Leidenden; in V. 6 antwortet ein Priester (Kultprophet) im Namen Jahwā's und verspricht Erhörung; V. 7—8 drücken den jubelnden Dank des Betenden für die die Sündenvergebung, die Reinigung und die Heilung in sich schließende göttliche Zusage aus. 6 enthält nur das erste und das dritte dieser Momente: Klage und Bitte V. 2—8, Dank und Gewissheit V. 9—11; hier dürfen wir aber, wie erwähnt, voraussetzen, daß zwischen V. 8 und 9 etwas eingetroffen ist, was den jubelnden Ton in 9 ff. erklären kann; dieses »Etwas« ist eben die Zusage des Priesters, die die gnädige Hilfe Jahwā's versprochen hat.

Insofern als sie Liturgien sind, kann natürlich die Überschrift auf den einen oder den anderen Teil derselben Bezug nehmen. An sich ist es möglich, daß sie aus dem Gebetscharakter der beiden Psalmen erklärt werden müsse; es wäre aber auch möglich, daß sie in irgend einer Weise mit dem Orakelcharakter derselben in Zusammenhang stände.

Sowohl in 6 wie in 12 dürfen wir uns vorstellen, daß neben der Zusage zugleich irgendwelche Reinigungs- und Sühneriten vorgenommen worden sind, die die Sünde, die Unreinheit, die Krankheit gleichsam mate-

<sup>1</sup> Psalmenstudien I, Kap. I 7; II 6.

<sup>2</sup> S. Psalmenstudien I, S. 53 f; 149 f; Ps.-Stud. II, S. 172 f; Ps.-Stud. III, S. 63ff.

riell wegnehmen sollten. — Jedenfalls gehören die beiden Psalmen zu der gewissermaßen entscheidenden Stelle im Sühnritual; die kultische Entsumdigung darf im dritten (zweiten) Teil der beiden Psalmen als schon geschehen vorausgesetzt werden; daher die lobpreisende Danksagung zum Schluss.

Nun spielt bekanntlich die Zahl acht bei vielen Reinigungsriten eine große Rolle. So ist etwa der achte Tag bei nicht wenigen derselben der entscheidende Zeitpunkt. Sieben Tage soll der Unreine in seiner Unreinheit bleiben; am achten Tage kann er gereinigt werden. So der Neugeborene: am achten Tage wird er von der Unreinheit der Unbeschnittenheit gereinigt (Lev. 12, 3); ebenso der mit »Fluß« (*zōb*) Behaftete (Lev. 15, 13 f.), die Menstruirende (Lev. 15, 19, 28, 30) und derjenige, der bei ihr geschlafen hat (15, 24), der Geweihte, der durch eine Leiche verunreinigt worden ist (Num. 6, 9—11). — Besonders instruktiv ist nun das Gesetz über die Reinigung der Aussätzigen Lev. 14. Nachdem der zu Reinigende sieben Male mit dem Blutwasser, dessen Zubereitung in Vs. 4—6 beschrieben wird (s. oben Nr. 18), besprengt worden ist, soll er seine Kleider waschen, die Haare scheren, ein Bad nehmen und dann »innerhalb des Lagers«, jedoch außerhalb seines »Zeltes« 7 Tage lang bleiben; am siebenten Tag soll er alle Haare auf seinem Körper scheren, die Kleider waschen und ein Bad nehmen; »dann ist er rein« V. 9. Was nun folgt, ist wohl größtenteils als eine Verdoppelung der Reinigung zwecks sicherer Wirkung zu betrachten; denn er war ja schon rein; die Besprengungen V. 17 und 18 sind Parallelen zu denen in V. 7 und 14. Am achten Tag soll der zu Reinigende mitsamt den befohlenen Opfergaben vor dem Heiligtum erscheinen, um wieder in die Gemeinde aufgenommen zu werden; die »Sünde« ist somit noch nicht »gesühnt«. Eins der beiden mitgebrachten männlichen Opferlämmer wird nun als *āšām* geopfert; das Blut wird auf das rechte Ohr, den rechten Daumen und die rechte große Zehe des zu Reinigenden gestrichen. Diese Bestreichung mit dem Blute des Opfertieres kann als die achte Blutbesprengung nach den sieben Besprengungen mit dem in Wasser gemischten Blut des geopfer-ten Vogels V. 7 betrachtet werden. Nun folgt eine Reihe von weiteren reinigenden Besprengungen, diesmal mit Öl. Aus dem mitgebrachten Öl »füllt der Priester seine linke Hand«, und sprengt davon sieben Mal »vor Jahwā«. Dann bestreicht er mit dem Rest des Öls die oben genannten drei Körperteile des zu Reinigenden und gießt die letzten Tropfen über seinen Kopf: »also (waw cons.) schafft ihm der Priester Sühne vor Jahwā« (V. 18). Diese Bestreichung des Körpers mit Öl ist als die achte Ölbesprengung nach den sieben »vor Jahwā« zu betrachten, und dem Wortlaute nach ist es diese achte Besprengung, die als das letzte und wichtigste Glied der langen Reihe von Sühnriten dem Kranken »Sühne verschafft«.

Endlich wird ein weibliches Lamm als *hattâb*-opfer und das zweite Widderlamm als Brandopfer geopfert, »und so soll ihm der Priester Sühne schaffen, dann ist er rein.« (V. 20) — dieser Satz bezieht sich offenbar auf das ganze Ritual.

Die Annahme ist ohne Zweifel berechtigt, daß ähnliche verwickelte Rituale auch bei anderen Reinigungen verwendet wurden. Wie diese anderen Entstündigungen vollzogen wurden, darüber schweigt das Gesetz; es ist aber ein Zufall, daß wir nur über die Reinigung der Aussätzigen so ausführlichen Bescheid wissen.

Es scheint somit geradezu Regel gewesen zu sein, daß die endgültige Reinigung — und somit auch die priesterliche Verkündigung derselben — erst nach sieben »Versuchen« erlangt wird; erst das achte Mal entscheidet — sei es, daß Ölbesprengungen oder Blutbesprengungen, sei es daß Opferzubereitungen oder ähnliches je bei den verschiedenen Fällen als das eigentlich Reinigende betrachtet worden sind. Wenn die vollzogene Reinigung nach diesem achten Mal dem Kranken zugesagt worden ist, so hat damit das göttliche Orakel hier seinen Platz; es ist aber natürlich, daß alle die verschiedene Akte — und dann besonders der letzte — von Gebeten und Psalmen begleitet wurden.

Da nun, wie wir sahen, die Pss. 6 und 12 zweifelsohne für den abschließenden Höhepunkt einer Krankenreinigung bestimmt sind, so liegt es sehr nahe, sie mit dem abschließenden »achten Reinigungsakt« in Verbindung zu setzen. Das zu ergänzende Nomen ist schwieriger zu finden. Da wir nun aber nicht notwendig an Aussatzreinigungen denken müssen, und da die Achzahl überhaupt bei Reinigungen eine ziemlich große Rolle gespielt zu haben scheint, so läge es vielleicht am nächsten, einen ganz allgemeinen Begriff, etwa שׁׁרְרָה, Reinigung, oder vielleicht einfach סֶבֶת Mal zu ergänzen.

»Das achte (Mal)« oder »die achte (Reinigungshandlung)« wäre dann ganz einfach als ein kultischer Terminus für die letzte und entscheidende Reinigungshandlung des langen Krankenheilungsrituals zu betrachten. Daß Reinigungsriten auch bei dem vom Chronisten I 16 vorausgesetzten Herbst- und Thronbesteigungsfest stattfanden, dürfen wir als sicher voraussetzen, s. oben Nr. 21.

26. על־הַנּוֹתָה 8; 81; 84 bedeutet sicher nicht »auf dem gattitischen Musikinstrument« (so nach Targum) oder »nach der gattitischen Tonart« (Ewald u. a.). Denn erstens hat 'al in den Überschriften sonst nachweisbar nicht diese Bedeutung. Und zweitens gibt es — der Theorie nach — im Kulte überhaupt nichts, was aus dem Fremden stammt, nichts, was nicht einheimisch und schon in der Urzeit von der Gottheit geboten wäre. Auch

wenn eine Kultsitte tatsächlich fremdländischen Ursprungs ist, so wird das nicht zugegeben; im alten Israel waren alle Kultsitten, und so auch wohl die Singweisen, »Mosaischen« Ursprungs. Dafs Ahaz eine Kopie eines damaszenischen Altars für den jerusalemischen Kult herstellen liefs, wird ihm in der priesterlichen Überlieferung nicht zum Guten angerechnet (II Kg. 16, 10 ff.). So wäre jedenfalls eine Namengebung aus der philistäischen Stadt Gat in diesem Sinne undenkbar. — Auch die von LXX, Sym., Hieron., Aqu. und der Midrasch repräsentierten und von Baethgen (S. XL) u. a. befürwortete Auffassung, nach der תְּהִלָּה zu lesen, »bei den Keltern« zu übersetzen und dies auf das Laubhüttenfest zu beziehen sei, ist jedenfalls in dieser Form nicht haltbar.

Erstens wurde der religiöse Teil des Laubhüttenfestes sicher nicht »bei den Keltern« gefeiert; zweitens sieht man nicht ein, wie »die Kelter« eine Bezeichnung des religiösen Teils des Laubhüttenfestes werden konnte, selbst wenn das Fest in erster Linie ein Weinlesefest gewesen wäre; denn das Zentrale des religiösen Ernteteils des Festes war das Abgeben der Erstlinge und das feierliche Essen und Trinken »vor Jahwā«, nicht das Keltern.

Freilich mag die Aussprache der LXX vielleicht richtig sein, s. unten. Und sachlich richtig ist wohl auch die Beziehung auf das Herbstfest.

81 bezieht sich nun deutlich auf den Neujahrs- und Thronbesteigungscharakter des Festes, näher bestimmt auf die nach dem Einzug Jahwā's folgende Erneuerung des Bundes<sup>1</sup>. Da er das Schofarblasen und Teru'a-rufen als eine Kultsitte des Festes erwähnt und diese Sitte als ein besonders heiliges Gebot betrachtet, so ist der Schluss erlaubt, dafs er in ziemlich unmittelbarer Verbindung mit dem Hauptritus des Festes, der großen Einzugsprozession Jahwā's, des neuen Königs, gestanden hat; denn der Einzug war von Hörnerschall und Freudenrufen (»Königshuldigung«, *לְרֹעֵא פָּמָלֶךְ* Num. 23, 21, vgl. Ps. 89, 16) begleitet, s. 47, 5. — Zu diesem Fest gehört auch Ps. 8, der Hymnus auf die Schöpfung; der Thronbesteigungstag war zugleich der Tag der neuen Schöpfung<sup>2</sup>. Dasselbe gilt von 84, der wie 132 eine feierliche Prozession voraussetzt, Jahwā als König feiert und wie 132 eine Fürbitte für den Gesalbten enthält<sup>3</sup>. Diese allen drei Psalmen gemeinsame Beziehung auf das Herbst- und Thronbesteigungsfest muß den Ausgangspunkt für die Deutung der Überschrift bilden.

Nun zeigen 132 und 24, daß bei der Prozession des Festes die Lade eine hervortretende Rolle spielte<sup>4</sup>; die Lade ist das Palladium Jahwā's, auf

<sup>1</sup> Ps.-Stud. II, S. 152 ff.

<sup>2</sup> Ps.-Stud. II, S. 45 ff.

<sup>3</sup> Ps.-Stud. II, S. 118.

<sup>4</sup> Ps.-Stud. II, S. 107 ff.

(oder in) der sitzend Jahwā »hinaufsteigt«. Und in irgendeiner Beziehung zur Lade muß — so scheint es mir — die Überschrift עַל־הָגִתִּית stehen. Das geht für mich aus den folgenden Erwägungen hervor.

Bei dem ersten Aufzug der Lade blieb diese bekanntlich — angeblich wegen des Unfalls mit Uzza — 3 Monate lang im Hause des Obed-Edom *haggittî* stehen II Sam. 6, 10—11. Die Bezeichnung des Mannes als *haggittî* ist gewiß nicht zufällig. Es ist aber höchst unwahrscheinlich, daß sie auf »geschichtlicher« Erinnerung beruhe und den Heimatsort des Obed-Edom bezeichne. Denn wie das Fest unter David begangen wurde, darüber hat des Verfasser der Quelle doch wohl keine authentischen Berichte und ins Detail gehende zeitgenössische Aufzeichnungen gehabt. Der ganze Bericht ist meines Erachtens die geschichtliche — oder legendarische — Projektion des Festes, so wie es zur Zeit des Verfassers gefeiert wurde, in die dävidsche Zeit zurück; der Kult ist das Prototypische; aus dem Kulte wird die Geschichte und der Mythos und die Eschatologie rückwärts und vorwärts hinausprojiziert. Ob es überhaupt zu Davids Zeiten einen Mann namens Obed-Edom gegeben habe, darüber wissen wir nichts. Aus der Notiz geht aber hervor, daß die Lade vor der Prozession eine gewisse Zeit lang irgendwo außerhalb des Tempels, »im Hause des Obed-Edom« zu stehen pflegte — ganz natürlich, denn wenn die Lade jedes Jahr feierlich in den Tempel hinaufgebracht werden sollte, so mußte sie jedes Mal im voraus irgendwohin aus dem Tempel hinausgebracht worden sein, wo sie dann — sagen wir etwa: drei Tage lang stand. Dieser Ausgangspunkt der Prozession war somit das Haus des Obed-Edom. Nun wissen wir aus anderen Stellen, daß Obed-Edom der Name eines Lewitengeschlechts war, und daß dieses Geschlecht die Aufgabe hatte, »Torwächter bei der Lade« סֹעֲרֵי לְבָרֶן zu sein, I Chr. 15, 24; 16, 38. Die theologische Kritik, die meistens noch für die Bedeutung des Kultes für die lebendige Religion kein Verständnis hat, beurteilt diese Stellen als lauter chronistische Herausspinnungen aus der »geschichtlichen« Notis II Sam. 6, 10, während es sich in Wirklichkeit umgekehrt verhält.

Dies Verhältnis des Geschlechtes Obed-Edom zur Lade ist es wohl, das in der Benennung seines angeblichen Ahnherrn Obed-Edom zu Davids Zeiten als *haggittî* ausgedrückt wird.

Was nun aber die Worte *haggittî* und *haggittîp* (bezw. *haggittōb* LXX) bedeuten und wie dies alles näher zu erklären ist, darüber weiß ich z. Z. nicht viel zu sagen. Jedenfalls ist wohl kaum »die gattitische« als Epitheton der Lade zu erklären. *ārōn* ist sonst gen. masc., in 132, 6 jedoch gen. fem. Insofern ließe sich sprachlich kaum etwas Stichhaltiges gegen diese Annahme einwenden. Eine Benennung der Lade als »die Gattitische« ist aber an sich

unwahrscheinlich, s. oben. Zwar stand sie nach der Sage auch eine zeitlang im philistäischen Gat, (I Sam. 5, 8 f); das war aber nur eine Episode; sie stand auch in Aschdod und in Eqron (ebenda). — Ist vielleicht die Aussprache und Übersetzung der LXX »die Keltern« richtig? War etwa im »Hause« des Obed-Edom eine Kelter, in der die Lade vor dem Feste verborgen und dann von den Mannen Davids spielenden (vgl. 132, 6) Festteilnehmern »gefunden« wurde? Hieß deswegen der Wächter »der Kelterer« *haggittî*? Wurden die drei Psalmen 8, 81, 84 etwa vor dem Aufbruch des Zuges (132, 7) »über den Keltern« gesungen? Oder steht der Name (und die Lade?) in irgendeiner Verbindung mit einem Orte Namens Gat? Lauter Fragen, die ich nicht beantworten kann.

27. Übrig bleibt **מִתְשַׁחַת** 57; 58; 59; 75, das scheinbar zu keiner der oben behandelten Gruppen gehört. Auch hier denkt man (nach Aben Ezra, s. Baethgen) häufig an die Anfangsworte eines Liedes, nach dessen Melodie der Psalm gesungen wurde. Da man indessen keine altorientalische Analogien zu derartigen Melodieangaben hat, so liegt es viel näher, die Worte nach babylonischer Analogie als den Titel einer »Serie« von Psalmen, aus der diese 4 genommen waren, zu denken. Dann fasst man am besten das »Verdirb nicht« als die Anfangsworte des ersten Psalms der Serie auf. So sind in dem babylonischen Schöpfungsepos *Enuma elis* sämtliche Tafeln der Serie in einer Unterschrift als zur Serie *Enuma elis* gehörig bezeichnet — nach den Anfangsworten der ersten Tafel (»Als droben«). Vgl. die rabbinischen Namen der fünf Bücher des Pentateuchs.

Unter »Serie«, wie die Assyriologen das Wort gebrauchen, braucht man nun nicht eine zusammenhängende organische Einheit, etwa wie das babylonische Schöpfungsepos, zu verstehen; die babylonischen Serien umfassen auch mehr zufällig gewordene Sammlungen von Ritualen, die bei derselben oder einander ähnlichen Kulthandlungen verwendet wurden; so etwa die Beschwörungsreihe *maqlu* = Verbrennung, aus kultischen Reinigungs- und Heilungsritualen bestehend, bei denen die »Verbrennung« irgendwelcher Gegenstände eine Rolle spielte; vgl. die Serie *Šurpu*, d. h. Verbrennung.

Die drei Psalmen 57—59 sind in der Überschrift als *michtām*, d. h. Sühnepsalmen (s. Nr. 4) bezeichnet und gehören alle der Gattung der individuellen Klagelieder an — Klagen und Gebete gegen böse und hinterlistige Feinde, die als Zauberer dargestellt werden; die Veranlassung ist höchstwahrscheinlich in allen Krankheit.

»Verdirb nicht« als Titel der Sammlung könnte dann entweder von den Anfangsworten des ersten Psalms (etwa: Verdirb. nicht, o Jahwā, deinen Knecht in deinem Zorn!) stammen, oder es könnte als eine den Inhalt und den Zweck der betreffenden Psalmen angebende Bezeichnung gewisser Sühn-

psalmen gebraucht worden sein — vielleicht weil es einmal in den Klage-liedern eine häufige Wendung gewesen ist. —

Ich glaube aber, daß die hier als möglich dargestellte Erklärung einer Modifikation bedarf, und zwar in einer der letzten der schon erwähnten Alternativen entsprechenden Weise. Ich glaube, daß wir es mit einer »Serienüberschrift« zu tun haben, daß aber diese dem Stichwort der mit der »Psalmenserie«, oder richtiger: mit der aus diesen Psalmen zusammengesetzten Liturgie, verbundenen Handlung entnommen ist. Die Voraussetzung meiner Erklärung ist auch so die kultische Zusammengehörigkeit der vier Psalmen, sei es, daß diese ursprünglich ist, oder nicht. Den Ausgangspunkt bietet ein Umstand, der zunächst dieser Zusammengehörigkeit zu widerstreiten scheint.

Gegen die Annahme einer jedenfalls einigermaßen zusammenhängenden »Serie« jener Psalmen könnte man nämlich mit einem Recht einwenden, daß 75 von einer ganz anderen Art sei als die drei übrigen. 75 enthält ein göttliches Orakel und einen daran sich schließenden Dankpsalm der Gemeinde und gehört seinem Inhalte und seiner Ideenwelt nach höchstwahrscheinlich zum Thronbesteigungsfeste<sup>1</sup>; er hat somit an sich scheinbar nichts mit den individuellen Klagepsalmen zu tun. — Es ist jedoch möglich, einen Zusammenhang zu finden. Man könnte an sich auch annehmen, daß 75 einmal individuell umgedeutet worden wäre und dementsprechend in ein Sühneritual bei einer individuellen Krankenheilungszeremonie Aufnahme gefunden hätte. Viel wahrscheinlicher ist aber die umgekehrte Erklärung: die drei ursprünglich individuellen Lieder sind später kollektiv umgedeutet und auf die Gemeinde bezogen und dementsprechend mit 75 zu Stücken einer (zum Herbstfeste gehörigen) Gebetsliturgie mit Klagen, Bitten, göttlichem Orakel und Danksagung gemacht worden. Diese Gebetsliturgie richtet sich dann gegen die Peiniger des Volkes überhaupt und ist mit der Verkündigung der göttlichen Erhörung und der Zusagung des ersehnten Schutzes abgeschlossen worden. Vgl. zu einer solchen Gebetsliturgie etwa Ps. 14, s. oben<sup>2</sup> Nr. 21. Daß ursprünglich individuelle Lieder in dieser Weise umgedeutet worden sind, das beweist uns die Sammlung der zum Herbstfeste gehörigen Ma'loth-lieder, von denen 120; 130; 131 ursprünglich individuell gemeint sind<sup>2</sup>. Und in der Tat finden sich auch in den drei Psalmen 57—59 gewisse Spuren einer solchen Umdeutung. In 58 könnte sogar der »kollektive« Sinn der ursprüngliche sein; der Psalm bildet eine sachliche Parallel zu 82 wider die bösen »Götter«; die große Ähnlichkeit mit den individuellen Liedern beruht gesetzt Falles darauf, daß die

<sup>1</sup> Ps.-Stud. II. S. 66 f.

<sup>2</sup> Ps.-Stud. I. S. 164 ff.

»Götter« im Bilde der Dämonen und Zauberer gezeichnet sind<sup>1</sup> und mit denselben Fluchwaffen wie diese bekämpft werden. Und in 59 ist die Korrektur *gōjīm* statt ursprüngliches *'geīm*<sup>2</sup> ein Beweis dafür, daß eine derartige Umdeutung einmal stattgefunden hat<sup>3</sup>. Das *al taš̄ēp* wäre dann das charakteristische Stichwort dieser Gebetsliturgie und der mit ihr verbundenen Riten.

Und nun glaube ich, daß diese Erklärung sich auch erhärten läßt. — In Jes. 65, 8 lesen wir: »Wie wenn man Saft in einer Traube findet und (daher) spricht: Verdirb nicht, denn Segen ist darin — so will ich (d. h. Jahwā) um meiner Diener (d. h. Israels) willen tun, so daß ich sie nicht vollständig verderbe.« Der Zusammenhang spricht von der Begnadigung und Wiederherstellung des heruntergekommenen Volkes. Die betreffende Stelle ist aber bis jetzt nicht befriedigend erklärt worden; gewöhnlich findet man in den Worten einen Vergleich aus dem Alltagsleben. Nun legen die Worte tatsächlich die Annahme am nächsten, daß der Vergleich auf einen häufig vorkommenden Fall aus der Erfahrungswelt der Angeredeten, nicht auf einen singulären Fall, hindeutet; wäre er einer frei erdachten Situation entnommen, so wäre die Metapher höchst gesucht und in sich unklar. Denn wo im Alltagsleben geschieht es, daß man sich so mit der Traube benimmt? Nun, etwa beim Essen könnte vielleicht so etwas vorkommen? Dann müßte doch wohl die Situation angedeutet sein. Oder vielleicht beim Keltern? Ich denke nicht, daß man es beim Hinunterwerfen der Trauben in den Kelter zwecks Treten derselben so genau mit der Musterung der einzelnen Trauben genommen hat, daß für ein Diskutieren und Fürbitteeinlegen Platz gewesen wäre. Man erwartet, daß das Bild in irgend einem sachlichen Zusammenhang mit dem Thema, die Begnadigung des Volkes stehen soll. — Nun erinnere man sich, was oben Nr. 18, S. 24, A. 1 über »symbolische« Handlungen, die bei den Sühneriten oder Gebetsliturgien die Worte begleiten, gesagt wurde. Nimmt man an, daß der Vergleich Jes. 65, 8 einem allen bekannten kultischen Ritus entnommen sei, der eben bei einer Gebetsliturgie der Gemeinde, in der um Schutz und Hilfe gegen alle Feinde und die sich darin ausdrückende Begnadigung und Wiederherstellung der heruntergekommenen — oder im Gebet als heruntergekommen und notleidend dargestellten<sup>4</sup> — Gemeinde gebetet wurde, so ist der Sinn der Stelle jedenfalls klarer. Wir dürfen uns vorstellen, daß man bei der Rezitation des Gebets irgendwelche Mani-

<sup>1</sup> Vgl. Ps.-Stud. I, S. 172 f.

<sup>2</sup> Siehe Ps.-Stud. I, S. 71 f.

<sup>3</sup> Ebenda S. 166.

<sup>4</sup> Siehe Ps.-Stud. III, Zu Ps. 85.

pulationen mit einer Traube vorgenommen habe, die auf die Gemeinde »symbolisch« gedeutet wurde. Man darf sich etwa die Sache so vorstellen: irgend etwas sei mit der Traube vorgenommen worden; wenn sich nachher herausstellte, daß noch Saft darin sei — und das sollte normaler Weise sich herausstellen, denn die zum Feste zusammengekommene Gemeinde war ja trotz allem im Kerne »gerecht« und meinte, auf die göttliche Gnade ein Anrecht zu haben — so habe man dies Omen auf das Schicksal des Volkes bezogen; diese »Traube« solle nicht verdorben werden, denn Segen sei darin. Mit diesen oder ähnlichen Worten habe man dann die Sache Jahwā vorgelegt: Verdorb nicht! Daraufhin sei dann zuletzt die Begnadigung und der Schutz der Gemeinde zugesprochen worden.

In Anschluß an eine solche Kultsitte sind wohl die Worte des Tritojesaja gesprochen: wie man am Jahresfeste festzustellen pflegte, daß noch »Segen« in der Traube sei, und dann Jahwā bittet: Verdorb sie nicht, und darauf eine gnädige Verheißung erhielt, so soll es auch jetzt mit dem Volke werden; Jahwā wird es nimmermehr verderben. — Dafs die Wahl der Traube als »Symbol« der Gemeinde bei einem am Herbstfeste stattfindenden Ritus sehr naheliegend gewesen sei, wird man zugeben müssen. Israel ist ja auch sonst der Weinstock, die Pflanzung Jahwā's (Jes. 5, 1 ff; Ps. 80, 9 ff).

Ist dem so, so haben wir in den Pss 57—59; 75 (ursprünglich selbständige) Stücke einer Liturgie, die einmal mit dem hier erschlossenen Ritus verbunden war, einem Ritus, dessen Stichwort eben das »Verdorb nicht« war. — Ist diese Deutung richtig, so stellt sich auch dieser Ausdruck den hier behandelten Angaben über kultische Handlungen zur Seite.

## NACHTRÄGE.

Zu S. 5, Z. 4 f. v. o.: Jes. 38, 9–20 ist kein Klagepsalm in der Not, sondern ein Dankpsalm bei dem Dankopferfeste nach eingetroffener Rettung, d. h. Heilung der Krankheit. (Die Behauptung von Buhl, Duhm, Marti u. a., daß V. 20 ein liturgischer Zusatz sei, ist völlig unbegründet, der Psalm ist eben für das Dankopfer eines Einzelnen im Tempel gedichtet worden, und mit dem Geheilten schließen sich die anderen Anwesenden, seine Verwandten und Freunde, zusammen und danken Gott für die Rettung, die auch für sie bedeutsam, erfreulich und glaubenstärkend ist). Der Psalm zitiert aber sehr ausführlich die Klagen und Gebete, die der Gerettete früher, als er noch krank war, gesprochen hat, nämlich bei den Reinigungsriten im Tempel, beim Sündopfer; das ist natürlich kein wörtliches Zitat, sondern eine allgemeingiltige Zusammenfassung: so sprach man im Klagepsalm, der eben für alle vorkommenden Krankheits- und Unreinheitsfälle passen sollte. Das Zitieren der früheren Klagen im Klagepsalm ist das beliebte Kunstmittel der Dankpsalmen, um den Gegensatz zwischen jetzt und früher besonders scharf hervortreten zu lassen; dadurch wird die erfahrene Rettung als um so herrlicher dargestellt. — Wenn unsere oben gegebene Deutung von *michtäm* richtig ist, so wird das Wort hier in erweiterter und etwas ungenauer Weise verwendet; es bezeichnet dann nicht nur den bei den Sühneriten verwendeten Psalm, sondern (gelegentlich) auch den (wichtige Elemente des Klagepsalms enthaltenden) Dankpsalm bei dem Dankopferfeste, das als der alles krönende Abschluß der ganzen Reihe der Sühnepfandlungen aufgefäßt werden könnte.

Zu S. 15, Nr. 12: Ps. 100 gehört wohl seinem Stil und seiner kulturellen Bestimmung nach zu der Gruppe 93; 95–99, hängt somit mit dem Thronbesteigungs- und Herbstfeste zusammen. Dafs man bei diesem Fest auch Gemeindedankopfer — denn der Psalm ist ein Gemeindepsalm, kein Individualpsalm — dargebracht hat, ist sehr wahrscheinlich und an sich naheliegend; ein anderer Gemeindedankpsalm, der zu demselben Feste gehört, ist 124 (s. Ps. St. II, Register). Auf die mit diesem Gemeindedankopfer verknüpfte Danksagung und Lobpreisung könnte sich die Überschrift beziehen. Der Ausdruck »ich betrete seine Tore und seine Höfe mit Lobgesang«, bezw. »mit Opfer« scheint besonders in Verbindung mit Dankopferfesten verwendet worden zu sein, s. 66, 13 und vgl. 116, 17–19. — Möglich ist aber auch, dafs man in späterer Zeit den Psalm umgedeutet und als Individual-Dankopfersalm verwendet habe, und dafs die Überschrift sich darauf beziehe.

Zu S. 31: Die eingeklammerten Worte Z. 17 ff. v. o. mit Note 3 sind Korrekturzusatz. Ich hatte früher — s. das Vorwort — der Throntheorie gehuldigt, bin aber von Grefsmanns Schrift über die Lade bekehrt worden. Und nun sehe ich, daß der von mir vermutete Zusammenhang zwischen Lade und Orakelgebung sowohl von Grefsmann, op.cit., vgl. auch Schr AT Ausw. II 1<sup>2</sup>, S. 57, als von Arnold, Ephod and Ark, in Harvard Theological Studies III (mir nur durch Buddes Aufsatz in ZATW 1922, S. 1 ff. bekannt), jedoch in unter einander sehr verschiedener Weise, auch vermutet worden ist. Meine Vermutung trifft sachlich mit Grefsmanns zusammen: die Orakelgebung — es handelt sich bei ihm um das Werfen der in der Efod aufbewahrten Lose — ist vor der Lade vorgenommen worden. Ich stimme Budde in der Kritik der Arnold'sche These — die Lade ist der Behälter der Orakellose — bei, kann ihm aber nicht beipflichten, wenn er meinen, scheint daß Lade und Efod nichts mit einander zu tun gehabt haben. Dafs es mehrere Laden gegeben habe, halte ich mit Grefsmann für überaus wahrscheinlich. Sicher hat man mehrere zeitlich nach einander folgende Laden hergestellt, s. Ps. St. II, S. 113, N. 1.

Zu S. 32: Wie ich aus Küchlars Aufsatz in der Baudissin-festschrift, S. 293, nachträglich ersehe, hat man auch früher aus Num. 17 auf einen Orakelgebrauch geschlossen und daraus Hos 4, 12 erklären wollen. Küchlars Einwand gegen eine derartige Deutung von 'ęs und *maqqēl* in Hos 4, 12 kann ich, wie aus meiner Auffassung von Num. 17 zu ersehen, nicht für durchschlagend halten.

Zu S. 41, Z. 9 v. o.: Betreffs Ps. 12 habe ich lange zwischen der individuellen und der kollektiven Deutung hin und her geschwankt; die individuelle war mir in Ps. St. I die wahrscheinlichere (s. S. 53), die kollektive dagegen in Ps. St. II (s. S. 172 f), während ich mich in Ps. St. III zurückhaltender ausgesprochen habe (s. S. 63 und Nachtrag zu S. 53). Das Eine ist jedenfalls sicher, daß der Psalm stilistisch zu den individuellen Klagesalmen gehört, und höchst wahrscheinlich ist es unter allen Umständen, daß die Zauberer (»Lippenmänner«) buchstäblich zu nehmen sind (s. Ps. St. III, Nachtrag zu S. 53). Nun scheint aber die Korrespondenz zwischen 'al 'ă/hūmōp und 'al haššēnūnīp darauf zu deuten, daß auch letzterer Ausdruck sich auf Riten des Herbstfestes bezieht (s. S. 35—39). Dann verhält sich die Sache wohl so, daß Ps. 6 und 12 auf die Gemeinde gedeutet worden sind, und daß es sich nicht um Krankenheilungsriten, sondern um Reinigungsriten für die ganze Gemeinde handelt.

ALPHABETISCHES VERZEICHNIS DER BEHAN-  
DELTEN TERMINI.

	Seite
<b>אל-הנחיות</b> Nr. 22 . . . . .	35
<b>אל-חשתה</b> Nr. 27 . . . . .	46
<b>בגננות</b> Nr. 9 . . . . .	8
<b>הנין</b> Nr. 10 . . . . .	9
<b>להזכיר</b> Nr. 14 . . . . .	15
<b>לידחון</b> Nr. 15 . . . . .	16
<b>ללמוד</b> Nr. 16 . . . . .	17
<b>למנצח</b> Nr. 17 . . . . .	17
<b>לעינוה</b> Nr. 13 . . . . .	15
<b>להודה</b> Nr. 12 . . . . .	15
<b>מומר</b> Nr. 1 . . . . .	2
<b>מכחך</b> Nr. 4 . . . . .	4
<b>משכיל</b> Nr. 5 . . . . .	5
<b>סלה</b> Nr. 11 . . . . .	10
<b>עדות</b> Nr. 20 . . . . .	29
<b>על-אלית השחר</b> Nr. 19 . . . . .	26
<b>על-הנתיה</b> Nr. 26 . . . . .	43
<b>על-השמייה</b> Nr. 25 . . . . .	41
<b>על-ידותון</b> Nr. 15 . . . . .	16
<b>על-זונת אלם רחיקם</b> Nr. 18 . . . . .	22
<b>על-ומות לבן</b> Nr. 24 . . . . .	40
<b>על-מחלת</b> Nr. 21 . . . . .	33
<b>על-גננת</b> Nr. 9 . . . . .	8
<b>על-עלמות</b> Nr. 23 . . . . .	35
<b>על-ששנים</b> Nr. 20 . . . . .	29
<b>על-ישוון עדות</b> Nr. 20 . . . . .	29
<b>שנינו</b> Nr. 6 . . . . .	7
<b>שיר</b> Nr. 2 . . . . .	2
<b>שיר-המתعلاה</b> Nr. 3 . . . . .	3
<b>ההלה</b> Nr. 7 . . . . .	7
<b>תפלה</b> Nr. 8 . . . . .	8





# PSALMENSTUDIEN

## V. SEGEN UND FLUCH IN ISRAELS KULT UND PSALMDICHTUNG

von  
**SIGMUND MOWINCKEL**

(VIDENSKAPSSELSKAPETS SKRIFTER. II. HIST.-FILOS. KLASSE. 1923. No. 3)



KRISTIANIA  
IN KOMMISSION BEI JACOB DYBWAD  
1924

Fremlagt i hist.-filos. klasses møte den 13. april 1923.

*Der Hochwürdigen  
Theologischen Fakultät  
der Universität Giessen*

*als Vertreterin der deutschen Wissenschaft,  
die in unglücksschwerer Zeit  
tapfer bemüht ist,  
die Wege der Wahrheit zu wandeln,  
ist dieses Buch gewidmet  
als Zeichen ehrerbietigsten Dankes  
für die Verleihung  
der Würde eines Ehrendoktors.*



## Übersicht über den Inhalt.

	Seite
<b>Vorbemerkung</b> . . . . .	VIII
<b>Zur Einführung.</b> Das stilistische Schema in Ps. 1 und Ps. 112; geht auf ein zweigliedriges Schema: Segen und Fluch, zurück; woher stammt dieses Schema? Nach Gunkel geben Segens- und Fluchpsalmen schließlich auf kultische Worte zurück; dafür spricht auch eine allgemeine Erwägung. Die Aufgabe: den Platz des Segens- und Fluchwortes im Kulte zu untersuchen . . . . .	1
<b>Kap. I. Der Segen in Kult und Psalm dichtung</b> . . . . .	5
1. Segen. Der Segen die positive Macht des Lebens; bezeichnet die Seelenmacht, die Quelle des Glücks und Gedeihens; vor allem äußert sich Segen in Fruchtbarkeit. Der Segen ein gemeinsamer Besitz des Geschlechts, der Gemeinschaft, des Volkes; eksistiert nur dort, wo ein Bund ist. Hat schließlich in der Gottheit, die hinter dem Bunde steht, seine Urquelle: wird daher in späterer Zeit als Gabe Gottes aufgefaßt. Der Segen kann auf andere übertragen werden; die Übertragung findet an sich immer statt, wenn man sich in der Nähe des Gesegneten hält; bei besonderen Gelegenheiten sind besondere Riten nötig; dazu gehören sowohl Handlungen als Worte. Die Wirkungskraft des Segens hängt von dem Segen, d. h. der Seelenmacht des Segnenden ab; ist aber auch von den seelischen Bedingungen des zu Segnenden abhängig: nur der seelisch Gesunde, der »Gerechte« ist für Segen empfänglich, oder wie es später heißt: empfängt Segen von Gott . . . . .	5
2. Der Segen im Kult . . . . .	13
a) Der in der Gottheit wurzelnde Segensbesitz der Gesellschaft muß immer wieder erneuert werden; das ist eine Aufgabe der ganzen Gesellschaft. Das Mittel dazu ist der Kult; [Exkurs über Religion und Magie]. Zweck des Kultes ist es überhaupt, der Gesellschaft und dadurch den Einzelnen den Segen zu verschaffen; das gilt sowohl von den engeren Familienkulthandlungen als von dem öffentlichen Kult. Der Vermittler ist der sonst berufene Vertreter der Gesellschaft, der Kultleiter, sei es, daß er der Häuptling, sei es, daß er ein Priester oder Seher ist. Das ausdrückliche Segenswort fasst den ganzen Sinn des Kultes zusammen. Indirekte und direkte Übertragung des Segens im Kult. Der aharonitische Segen . . . . .	13
b) Durch den Kult wird nicht nur der Segen auf die Gemeinde übertragen, sondern auch der große Segensbesitz derselben vermehrt; der Kult schafft Segen. Die neugeschaffenen Segenskräfte können in gewisse Gegenstände hineingelegt und so auf die Gemeinde und die Einzelnen appliziert werden. Das Segnen des Opfers I Sam. 9, 12 f.; das Segnen des Altars Sukka IV 5; das Segnen des Heiligtums Joma VII 1; Ps 93, 5 . . . . .	23
c) Der Kult hat ursprünglich auch den Zweck, die Macht der Gottheit zu steigern, ihren Segen zu vermehren. So segnet man ursprünglich auch Jahwā im Kult; die eigentliche Bedeutung der Formel »Jahwā segnen«: Spuren dieser Anschauung in dem späteren Sprachgebrauch . . . . .	27
d) Zwei Haupttypen der kultischen Segensformel: wirksames Wort und Gebet um Segen. Das entspricht einer Entwicklung innerhalb des Gottesbegriffes. Eine scharfe Unterscheidung nie durchgeführt . . . . .	30
e) Die Berakoth in der Mischna; Mischung von älteren und neueren Vorstellungen	32

<b>3. Segenspsalmen.</b> — Kultwort und Poesie; Verbindung zwischen kultischem Segenswort und Kultdichtung . . . . .	33
a) Psalmen und Liturgien mit direkten priesterlichen Segensworten. Ps. 118; Ps. 122; [Exkurs über »das kollektive Ich« in den Psalmen]; Ps. 115; Ps. 134; Ps. 121	34
b) Auch die Fürbitte enthält einen Segen; Ps. 20; Ps. 72 . . . . .	50
c) Ausführlichere Beschreibung des Inhaltes des Segens. Ps. 128; Ps. 72; Ps. 91	53
d) Das Segenswort wird gelegentlich mit einer Bedingung verknüpft; darüber Weiteres in Kap. III 1. Spuren solcher Segensworte in den Psalmen. Ps. 24; Ps. 15	57
<b>Kap. II. Der Fluch in Kult und Psalmdichtung</b> . . . . .	61
1. Der Fluch. — Der Fluch ist die negative, schädliche Macht des Lebens, das Trügerische, Nichtig; in vielen Beziehungen identisch mit »Zauber«, <i>āwān</i> . — »Fluche« nicht nur das Fluchwort oder die Fluchtat, sondern auch und zugleich die Wirkungen derselben, das Mit-Fluch-Getüßtsein und die darin sich äußernde böse Macht. Der Böse ist an sich voll von »Fluche«; der Fluch wirkt wie ein Gift und macht die Seele des Menschen schlaff, krank, »leer«, »leicht«, ungerecht; ist identisch mit »Sündhaftigkeit« und »Torheit«. Es gibt Wesen die immer Fluchträger gewesen sind; aber auch derjenige, dessen Seele im Kern gesund ist, kann vom Fluch getroffen werden; er kann in Verbindung mit etwas Fluchtragendem gekommen sein, oder böse Feinde, besonders Zauberer, haben Fluch in ihn geworfen; wenn Gott einem zürnt und seine Hilfe zurückzieht, wird er vom Fluch getroffen, von Gott oder von anderen Wesen her. Wie der Segen kann auch der Fluch durch Wort und Tat übertragen werden. Der Böse wirkt immer Fluch; aber auch der Gerechte kann den Fluch in seinen Dienst zu legitimen Zwecken nehmen; der Fluch ist an sich ethisch indifferent . . . . .	61
2. Der Fluch im Kult . . . . .	68
a) Allgemeine Erwägungen. Die Gesellschaft muß sich durch feierliche offizielle Handlungen gegen böse Mächte schützen. Daher verschafft sie sich im Kulte Segen, um Widerstand leisten zu können; aber auch direkt sucht sie sich zu wehren, nämlich durch kultische Fluchworte und -Taten. Analogien . . . . .	68
b) Beispiele aus den Quellen. Kasuelle Fluchriten; der Bann gegen die großen Sünder; der Fluch gegen den unbekannten Verbrecher; der prohibitive Fluch; die in Num. 5, 11—31 beschriebene Kulthandlung. Regelmäßig wiederholte Fluchworte; Dtn. 27, 14—26. Moralische Motivierung des Fluches (und des Segens)	70
c) Der kultische Fluch gegen äußere Feinde. Die Bileamsagen; die Nebium als Verflucher der Feinde; Fluch und Schutz- und Rachegebet . . . . .	80
3. Fluchpsalmen . . . . .	82
a) Gemeindepsalmen. — Die kasuellen nationalen Klagepsalmen; Ps. 83. Regelmäßig wiederholte Gemeindegebete mit Fluchworten; Ps. 137; Ps. 129 . . . . .	85
b) Die individuellen Klagepsalmen. Der Fluch als Gegenwehr gegen den Fluch der Zauberer. Im Kulte wohl ein selbständiges Stück, vom Priester gesprochen. Nachklänge in den Klagepsalmen; vielleicht liegt in Ps. 109 eine allgemeine Fluchformel vor . . . . .	91
<b>Kap. III. Die zweigliedrige Segens- und Fluchformel in Kult und Psalmdichtung</b> . . . . .	97
1. Die zweigliedrige Segens- und Fluchformel . . . . .	97
a) Dtn. 27, 1—13: Quellenkritik; die vorausgesetzte Situation; geht auf eine öfters wiederholte Kultfeier zurück; der mutmaßliche Verlauf derselben; das Objekt des Segens und des Fluches; moralische Bedingtheit des Segens und des Fluches	97
b) Zusammenhang zwischen den »Moralkatechismen«, den Dodekalogen und Dekalogen, einerseits und den kultischen Segens- und Fluchformeln andererseits; Pss. 15 und 24; die »Katechismen« sind als »Bundesbücher« überliefert und stehen somit wohl in Verbindung mit dem Feste der Bundeserneuerung, dem Herbst- und Neujahrsfeste; Vortragen derselben am Feste. Dtn. 31, 10—13; die Einleitungsformel des Dekalogs deutet auf eine Verbindung mit dem Epiphaniefeste: prophetische Mahnung zur Bundestreue und Beobachtung der Gebote bei demselben Feste . . . . .	107

c) Formeln, die die Wirkungen des Segens und des Fluches ausmalen. Segen und Fluch in den Gesetzesammlungen; Dtn. 28; Lev. 26; Stücke alter Kultformeln im Dtn. 28; wahrscheinlicher Zusammenhang dieser Stücke mit der in Dtn. 27, 1—13 vorausgesetzten Kultfeier . . . . .	112
2. Poetische Nachahmungen und Nachklänge des Schemas . . . . .	116
a) In Ez. 16; zwölf Tugenden, bezw. Laster . . . . .	116
b) In der Sprachdichtung. Weisheit — Seelenmacht — Gerechtigkeit — Segen: praktische Tendenz der Weisheitsdichtung; Segens- und Fluchformeln der beiden in Kap. III 1 a) und b) genannten Typen als pädagogische Kunstmittel der Weisheitsdichtung. Prophetische Nachahmung der Gattung im Jer. 17, 5—8 . . . . .	117
c) Erzeugnisse derselben Gattung im Psalter, Ps. 1 und Ps. 112; [Exkurs: didaktische Dichtungen im Psalter]; Ps. 1 und das Verhältnis zum Gesetz. . . . .	123
d) Nachwirkung des Schemas im Dankpsalm Ps. 32; Analyse des Psalms; das »Zeugnis« in den Dankpsalmen; die Belehrung vor der versammelten Gemeinde: Beziehungen zwischen Dankpsalm und Weisheitsdichtung . . . . .	126
<b>Schlusswort: religiengeschichtliche Zusammenfassung.</b> Der kultische Segen; Liturgien und Psalmen. Inhalt des Segens; Objekte desselben; die religiöse Entwicklung, von unpersönlicher Macht zum persönlichen Gottesbegriff, von der selbstwirkenden Form zu dem Gebet um Segen und der Lobpreisung. Der kultische Fluch; Zweck und Wirkung. Verknüpfung der Segens- und Fluchformeln mit der Sittlichkeit; die volkserzieherische Bedeutung . . . . .	130
<b>Anhang: Einige besprochene Texte:</b> . . . . .	136
<b>Stellenregister</b> . . . . .	140

## Abkürzungen.

BHK = Biblia Hebraica, ed. Kittel.

HKAT = Nowacks Handkommentar zum Alten Testament.

KHCAT = Martis Kurzer Handcommentar zum AT.

NTT = Norsk teologisk tidsskrift.

Ps.St. I, II, III, IV = Mowinckel, Psalmenstudien I—IV [Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse, 1921 und 1922. Kristiania. In Kommission bei Jacob Dybwad].

RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart.

Schr. AT Ausw. = Die Schriften des Alten Testamentes in Auswahl, herausgeg. von Grefmann, Gunkel u. a.

ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

## Zur Transskription der hebräischen Wörter

sei nur bemerkt, daß  $\zeta$  die friktative Aussprache des  $\chi$ ,  $\beta$  die friktative Aussprache des  $\gamma$  und  $\varepsilon$  das  $\psi$  bezeichnen.

### Vorbemerkung.

In erheblich kürzerer Gestalt wurde die nachfolgende Untersuchung in der Sitzung am 6ten Dezember 1918 der Gesellschaft der Wissenschaften zu Kristiania [Videnskapsselskapet i Kristiania] unter dem Titel »Salmestudier. I. Velsignelsen og forbannelsen i israelitisk-jødisk kultus og salmediktning. En religions- og literaturhistorisk studie« vorgelegt. Der Aufsatz wurde kurz danach von mir zurückgenommen und wird nun in umgearbeiteter Gestalt in deutscher Sprache der Gesellschaft und der Öffentlichkeit übergeben.

Das Stellenregister zu Heft IV wird in diesem Heft gegeben.

Kristiania, Ende März 1923.

S. M.

## ZUR EINFÜHRUNG.

Unter den Psalmen des Psalters finden wir sowohl Segenspsalmen, z. B. 128, als Fluchpsalmen, z. B. 109; 137, als auch Psalmen, die, wenn auch in abgeschwächter Form, das doppelte Schema Segen und Fluch aufweisen, nämlich 1 und 112.

Einige dieser Psalmen, nämlich 1; 112; 128; Ps. Sal. 6; 10, — geben sich schon durch die ersten Worte *ašre hā'is* als Segenspsalmen, bezw. Segens- und Fluchpsalmen aus. Das scheint nun freilich beim ersten Blick eine etwas übertriebene Behauptung zu sein. Denn erstens hat der besagte Ausdruck im Hebräischen nach allgemeiner Ansicht nicht die Bedeutung einer Wunschformel, sondern er stellt eine Tatsache fest: glücklich ist derjenige, der usw. Und zweitens fehlt eine entsprechende Formel als Einführung des zweiten Teils der zweigliedrigen Psalmen. In der Tat haben denn auch Psalmen wie 1 und 112 eine größere Ähnlichkeit mit Lehrgedichten als mit Segens- und Fluchformeln. Den Inhalt dieser Psalmen bildet eine Schilderung des Loses des Gerechten und des Frevlers (des Gottlosen), und insofern haben sie eine ziemlich weitgehende Ähnlichkeit mit den anderen mehr oder weniger »lehrhaften« Psalmen, die das Thema »der beiden Wege« berühren, wie 37; 49; 73 — Psalmen jedoch, die auch nicht als Lehrgedichte im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern als belehrende Dankpsalmen gemeint sind<sup>1</sup>. In den Psalmen 1 und 112 hätten wir nun nach der Einleitungsformel erwarten sollen, daß auch der zweite, das Los der Gottlosen behandelnde Teil ähnlich dem ersten aufgebaut und mit einem »Wehe dem Manne« oder ähnlichem eingeleitet worden wäre. Das Fehlen der zweiten Einleitungsformel ist aber sicher als eine Abschwächung eines ursprünglich gleichmäßigen Schemas zu beurteilen. In Ps. 112 ist zugleich der Grund der Unregelmäßigkeit klar erkennbar. Der Psalm ist »alphabetisch«, und nachdem der Verf. die Buchstaben von Aleph bis Qof für die Schilderung des Gerechten verbraucht hatte, konnte er als erstes

<sup>1</sup> Mowinckel, Psalmenstudien I, S. 127 f.; 131 ff. Siehe übrigens unten, Kap. III 2 c.

Wort des zweiten Teils weder ein *ōj* oder *hōj* = Wehe noch ein *ārūr* = Verflucht, gebrauchen; er mußte unter den Buchstaben Resch das Wort *rāšāe* als erstes Wort anbringen, wenn er überhaupt sein zweigliederiges Schema zu Stande bringen wollte. — Dafs aber eine dem *ašré* entsprechende Formel als Einleitung des zweiten Teils dem ursprünglichen Schema angehörte, zeigt ein Vergleich mit Jer. 17, 5—8, einem Stück, das seiner Form und seinem Inhalte nach eine genaue Parallelie zu Ps. 1, jedoch mit einer eigenmächtigen »prophetischen« Anwendung, bildet.

Der soeben erwähnte Spruch Jer. 17, 5—8 zeigt nun aber, dafs das aus den Ps. 1 und 112 zu erschließende Schema *ašré* — *hōj* (oder umgekehrt) nur eine schwächere Variante zu dem kräftigeren *ārūr* — *bārūch*, verflucht — gesegnet, ist. Wie es sich aus unserer unten zu gebenden Behandlung des Segens und des Fluches im alten Israel ergeben wird, ist *ašré*, bezw. *hōj*, ebensogut eine Segens-, bezw. Fluchformel wie *bārūch*, bezw. *ārūr*. Es verhält sich nicht so, dafs man zwischen *ašré* als dem vermeintlich indikativischen und *bārūch* als dem vermeintlich optativischen Ausdruck scharf unterscheiden müsse; diese Unterscheidung beruht auf moderner Begriffsbildung. Beide Formeln konstatieren eine Tatsache: der und der hat Glück, bezw. Segen in sich; gleichzeitig ist die Konstatierung der Tatsache an sich schon eine Steigerung des Glücks- und Segensbesitzes des Betreffenden und schafft neuen Segen<sup>1</sup>. Beide Schemata stellen eine Tatsache fest, sind aber zur selben Zeit wirkliche Fluch- und Segenssprüche. Diese Formeln bedeuten sowohl: N. N. ist verflucht, bezw. gesegnet, als auch: er möge werden und er wird hierdurch noch mehr verflucht, bezw. gesegnet. — Insofern sind auch die mit *ašré* oder *hōj* einsetzenden Psalmen wirkliche Segens- und Fluchpsalmen.

Da nun die oben genannten Psalmen alle ein mehr oder weniger deutliches lehrhaftes Gepräge haben, und da ferner die genannten Formeln ziemlich häufig in der Weisheitsliteratur vorkommen<sup>2</sup>, würde die Annahme

<sup>1</sup> Eine Sache für sich ist es, dafs in jedem einzelnen Fall das Schwergewicht auf dem einen oder dem anderen dieser beiden Momente ruht, je nach dem Zusammenhang. Das Richtige der üblichen Auffassung ist, dafs *ašré* meistens einen „indikativischen“ Sinn hat, während *bārūch* meistens „optativisch“ steht; einen grundsätzlichen Unterschied hat aber der Hebräer nie empfunden.

<sup>2</sup> Siehe: *ašré* Spr. 3, 13; 8, 32. 34; 14, 21; 16, 20; 28, 14; 29, 18; Hiob 5, 17; Qoh. 10, 16 f.; B. Sira 14, 1 f.; 14, 20—27; 25, 7—9; 28, 19; 31, 8 f. (34, 8 f.). Von diesen Stellen haben Spr. 14, 21; 29, 18; Qoh. 10, 16 f. und B. Sira 28, 13—26 das zweigliedrige Schema mit Erwähnung sowohl

nahe liegen, daß dieses Stilschema der Weisheitsliteratur entstamme und von da aus von den Psalmdichtern übernommen worden sei. Das scheint auch die Ansicht Ballas<sup>1</sup> und Staerks<sup>2</sup> zu sein; letzterer deutet jedoch an, daß er das Vorbild »in dem prophetischen Segensspruch Jer. 17,7 f.« findet.

Es kann aber meiner Ansicht nach nicht zweifelhaft sein, daß Gunkel recht hat, wenn er einen Zusammenhang mit gewissen Kultformeln andeutet. In dem Artikel Psalmen<sup>3</sup> bemerkt er gelegentlich der Besprechung der Kulthandlungen, mit denen die Psalmengattungen ursprünglich in Verbindung gestanden haben, daß »auch Segen und Fluch einmal zu heiligen Handlungen ausgesprochen worden sind«. Unklar ist aber bei ihm, wie er sich den Zusammenhang dieser Stilform mit der Spruchdichtung denkt; darüber sagen seine knappen Andeutungen nichts<sup>4</sup>. Jedenfalls scheint er die von mehreren Auslegern, z. B. Staerk, sogenannten »Lehr- oder Weisheitspsalmen« in der Hauptsache aus der Maschaldichtung abzuleiten; siehe dagegen meine Ps.St. I, S. 125 ff.

Wenn nun die von Gunkel erkannte allgemeine These, daß die Psalmen aus dem Kulte stammen, richtig ist, — und daran zweifle ich keinen Augenblick — so muß man nun auch meines Erachtens bei den einzelnen Psalmen zunächst untersuchen, ob sie sich als wirkliche Kultpsalmen erklären lassen können. Denn die gegebene Tatsache der Psalmenforschung ist doch die, daß die Psalmen als das kultische Liederbuch des zweiten Tempels zu uns gekommen sind. Da wird man doch immer behaupten müssen, daß, wenn die kultische Erklärung eines Psalms möglich ist, ihr unter anderen der Vorzug gebührt. Die kultische Erklärung will aber sagen, daß

der Gerechten als der Gottlosen; an der letzten Stelle wird die Besprechung der letzteren ausdrücklich mit einem *καταρασθη* = verflucht (28, 13) eingeleitet; in Qoh. 10, 16, wo allerdings nicht von den Gerechten und den Gottlosen an sich, sondern von dem Lande, das eine schlechte, bezw. eine gute Regierung hat, wird der erste Spruch mit dem schwächeren *οὐ λέχε ἀρδεῖ* eingeführt; das ist eine Abschwächung, die hier mit dem besonderen Thema, auf dem das Schema verwendet worden ist, notwendig gegeben ist. An beiden diesen Stellen steht der Fluch, bezw. der Wehruf am ersten Platz, wie in Jer. 17, 5 ff.

<sup>1</sup> Das Ich der Psalmen (Forschungen, herausgeg. v. Bousset und Gunkel, Heft 16). Vandenhoeck & Ruprecht, 1912, S. 41 ff.

<sup>2</sup> Der Lyrik im AT. Schr. AT. Ausw. III 1. Vandenhoeck & Ruprecht, 1911, S. 246 ff.

<sup>3</sup> Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), IV, Sp. 1939.

<sup>4</sup> Siehe Artkl. Psalmen, 16 (op. cit. Sp. 1948) und Artkl. Weisheitsdichtung im AT, ib. Bd. V.

der betreffende Psalm nicht nur seiner Form und Gattung nach mit einer kultischen Situation zusammenhängt, sondern auch, daß der einzelne konkrete Psalm für eine kultische Handlung gedichtet worden ist. So müssen wir denn auch die Segenspsalmen, bezw. Segens- und Fluchpsalmen in Bezug auf ihrem Verhältnis zum Kulte untersuchen. Wenn sie sich als Kulbpsalmen befriedigend erklären lassen, so kann gegen diese Erklärung nichts Prinzipielles eingewendet werden.

Die Untersuchung der erwähnten Stilform führt somit in eine Untersuchung über Segen und Fluch im Kulte Israels und des Judentums hinein. Was wir darüber sagen können, ist allerdings sehr fragmentarisch. Wir haben nicht wenige Bruchstücke des ursprünglichen Bildes; wir können sie aber nicht lückenlos zusammenfügen. Einen Eindruck von der Art des alten Kultes bekommen wir jedoch.

---

## KAP. I. DER SEGEN IN KULT UND PSALMDICHTUNG.

### 1. Segen.

Der Segen und der Fluch sind nach altisraelitischer Anschauung die beiden Grundkräfte des Lebens, die positive und die negative, die gute, nützliche, und die böse, schädliche.

Der Segen<sup>1</sup>, *berächā*, ist mit wenigen Worten gesagt die Lebenskraft und das Lebensvermögen der Seele und die Äußerungen dieser Kraft in Glück und Gedeihen und in Ausbreitung des Glückes zu den Umgebungen. Das hebr. *berächā* bedeutet nicht nur das Segnen oder den Segensspruch, sondern zugleich das »Gesegnetsein«, das Mit-Segen-Gefülltsein, sowie auch die konkreten »Segnungen« die daraus folgen, Glück, Macht usw. Es ist sowohl etwas Inneres als etwas Äußeres — zwischen diesen beiden Seiten der Wirklichkeit unterscheidet der alte Israelit nicht. Alles, was Lebenskraft hat, hat Segen (vgl. Jes. 65, 8). Der Segen kann größer oder kleiner sein, je nach der Verschiedenartigkeit der Seelen der einzelnen Lebewesen und Dinge in der Welt; jede »Art« hat bei der Schöpfung ihren besonderen »Segen« erhalten<sup>2</sup>, und der Segen des Menschen ist es, sich auf der Erde verpflanzen zu können und über die anderen Geschöpfe zu herrschen<sup>3</sup>. Wenn der eine immer Glück hat (*sâlah*, *hislîh*, *hiškûl*), ein anderer dagegen nichts zu Stande bringt, so beruht das nach israelitischen Begriffen nicht etwa auf äußeren und unerklärlichen Zufälligkeiten, sondern auf der inneren Kraft der Seele, darauf, daß der erstere »kann« (*yâchôl*), der letzterer aber nicht. Dies »Können« ist eben der Segen<sup>4</sup>. Sowohl das Gesegnetsein als das Segnen-können beruht auf der Macht der Seele; Segen ist Seelenmacht. Das kann der Israelit auch so ausdrücken, daß

<sup>1</sup> Der folgenden Paragraph in der Hauptsache nach Johs. Pedersen, Israel I—II, Pio 1920, S. 135—160. Vgl. auch H. Schmidt, Artkl. Gebet und Gebetssitten in Israel und im Judentum, in RGG II, Sp. 1150 ff.

<sup>2</sup> Gen. 1, 22.

<sup>3</sup> Gen. 1, 28; 5, 2.

<sup>4</sup> Vgl. I Sam. 26, 25.

der »Könnende« auch der Kundige ist und »die Weisheit«, »die Einsicht« hat; die Einsicht ist das Vermögen, seinen Willen und seine Pläne durchzuführen<sup>1</sup>. Der Segen äußert sich in dem Rat des Mannes; der Rat ist nämlich nicht nur Ratschluß oder Ratgeben, sondern zugleich das Durchsetzen der Pläne, beide Dinge gehören zusammen.

Jede Art und jedes Wesen haben ihren besonderen Segen, der sich in der mannigfältigsten Weise äußern kann. Gewisse konstitutive Grundzüge kehren aber immer wieder. — Der Segen ist zunächst und vor allem das Verpflanzungsvermögen, die Zeugungskraft, die Fruchtbarkeit<sup>2</sup>. Das ist in Gen. 1 deutlich ausgesprochen. Immer wieder wird große Nachkommenschaft als Äußerung des Segens versprochen<sup>3</sup>. Dazu aber auch Fruchtbarkeit des Ackers und des Viehs und Mehrung des Besitzes<sup>4</sup>. Endlich wird auch als drittes Hauptmoment des Segens die kriegerische Kraft, die die Feinde besiegen und die Völker unterjochen kann<sup>5</sup>, genannt. Alle diese drei Momente fassen die Segenssprüche über Juda und Josef zusammen<sup>6</sup>.

Im letzten Grunde ist nun der Segen nicht Besitz des Einzelnen. Von Abraham und Isaak geht er auf Jakob über, und dieser vererbt ihn weiter auf Josef und seine anderen Söhne. Vom Vater geht der Segen auf den Sohn über, und der Segen des Vaters geht auf die Seelenkraft der Väter zurück. Im Segen des Hausvaters lebt und gedeiht das ganze Haus, im Segen des Häuptlings die ganze Sippe, im Segen des Königs das ganze Volk<sup>7</sup>. Wenn Israel einmal Haupt und König aller Völker wird, so werden diese in ihm oder in seinem Namen gesegnet<sup>8</sup>. Diese Auffassung beruht einfach darauf, daß nach altisraelitischer Anschauung die Seele nicht rein individuell, sondern kollektiv gedacht wird. Zur Seele des Mannes gehört alles, was den Inhalt seines Lebens bildet, und so vor Allem seine Sippe und sein »Haus«. Die Seele des Einzelnen ist gewissermaßen eine Erscheinung der Seele der größeren Gemeinschaft, des »Großsichs«, zu dem er gehört;

<sup>1</sup> Vgl. Hiob 12, 13—16.

<sup>2</sup> Das ist vielleicht auch die Grundbedeutung der Wurzel *brk* und des Wortes *bərāchā*, siehe Johs. Pedersen op. cit. S. 153 und Delitzsch, Assyr. Wörterbuch s. v. *birkū*.

<sup>3</sup> Gen. 12, 2; 13, 16; 24, 60; 26, 24; 48, 19; II Sam. 7, 11—16; Ruth 4, 11—12; Tobit 10, 11—12.

<sup>4</sup> Gen. 24, 35; 26, 12—14; 27, 27 f.; Ex. 23, 25 f.; Lev. 25, 21; Dtn. 7, 12—14; 28, 1—13; Hiob 21, 8—13; 29, 6; 42, 12; Joel 2, 14; Zach. 8, 12 f.; Mal. 3, 10 f.

<sup>5</sup> Gen. 27, 29; Num. 24, 17—18.

<sup>6</sup> Gen. 49, 8—12, 22—26.

<sup>7</sup> Vgl. Ps. 72.

<sup>8</sup> Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14.

der Einzelne hat Existenz nur in Verbindung mit und in Identität mit dem größeren Ich der Gemeinschaft (der Familie, der Sippe, des Geschlechts, des Volkes). So ist auch die Seelenmacht gewissermaßen gemeinsamer Besitz. Der Segen überträgt sich von dem einen auf den anderen, weil er eben im letzten Grunde ein gemeinsamer Besitz, die gemeinsame Kraftquelle der ganzen Gesellschaft ist. Er kann auch durch äußere Mittel übertragen werden<sup>1</sup>; so gibt bei allen wichtigeren Gelegenheiten der Große dem Kleinen von seinem Segen<sup>2</sup>. Und umgekehrt geben auch die Kleinen dem Großen, dem Häuptling Segen, »segnen« ihn und bestätigen und steigern dadurch tatsächlich seinen Segensbesitz<sup>3</sup>.

Hinter der ganzen Reihe der Väter, hinter der ganzen Gesellschaft, die einen »Bund« bildet, steht aber die Gottheit, der Herr und Hüter und die Kraftquelle des Bundes. In der Gottheit hat daher der Segen seinen letzten Grund. Bei jeder Übertragung des Segens empfindet der alte Israelit etwas von dem Heiligen; das Segnen ist insofern immer eine heilige Handlung, als das Heilige, die Gottheit, immer im Hintergrunde anwesend empfunden wird und meistens direkt als Urheber des Segens genannt wird. Daher heißt es auch immer wieder von den Gesegneten, daß Jahwā oder Gott mit ihnen ist<sup>4</sup>. Gott segnet Jakob und gibt ihm Reichtum, d. h. er gibt Jakob die Kraft und das Vermögen, reich zu werden. Die Gotteskraft des Gesegneten ist zugleich seine eigene Kraft; »Jahwā ist mit dir, du Kraftheld,« sagt der Engel Gottes zu Gideon, und kurz danach heißt es mit demselben Sinn: »Geh in dieser deiner Kraft und rette Israel aus der Gewalt Midians«<sup>5</sup>. — Gesegnet sein heißt ja ursprünglich: Teil an den geheimnisvollen heilwirkenden, guten Kräften des Lebens haben: durch geheimnisvoll wirkende Handlungen und Worte wird ursprünglich dieser Besitz gewonnen und gegeben. Wenn später Götter und Götterkulte entstehen, wird die geheimnisvolle Macht in Verbindung mit den Göttern gesetzt, sie wird gewissermaßen vergöttlicht, und aus den Machtvorstellungen können Göttergestalten entstehen. So entsteht eine Verbindung zwischen der im Segen wirksamen Macht und den Gottheiten; durch die den Segen hervorrufenden Handlungen wird man in eine geheimnisvolle Verbindung mit der Gottheit gesetzt. Diese ursprünglich ganz mystisch gedachte seelische Verbindung mit der Gottheit ist im Laufe der religiösen Entwicklung

<sup>1</sup> Siehe unten.

<sup>2</sup> Vgl. I Kg. 8, 66.

<sup>3</sup> II Sam. 14, 22; Hiob 31, 20; Ruth 2, 19 f.

<sup>4</sup> Gen. 26, 2, 28; I Sam. 16, 18; 18, 12, 14; 20, 13.

<sup>5</sup> Ri. 6, 12—14.

in Israel z. T. gelockert worden; die energische Fassung Jahwā's als wohlende Persönlichkeit und die allmähliche Transzendentierung Gottes hat den mehr rationalen Gedanken in den Vordergrund gebracht, daß Jahwā der Geber des Segens ist. Diese Entwicklung macht sich auch so geltend, daß man in etwas späterer Zeit nicht immer ganz klar die Übertragung des Segens von dem einen Menschen zum Anderen als eine im Wesen der Segenkraft liegende, gleichsam von selbst erfolgende, sondern als die Äußerung eines besonderen göttlichen Wohlwollens betrachtet. Das sieht man z. B. in der Joseferzählung<sup>1</sup>. Josef ist ein »Glücksmann«, ein *īš mašlî'īh*, einer der Segen und Glück und »Können« in sich hat; daher bringt seine Nähe unwillkürlich Segen über das ganze Haus des Ägypters — das ist deutlich der ursprüngliche Sinn der genannten Verse; im Laufe der Zeit ist aber die Erzählung hier überarbeitet worden, und nun heißt es, daß Jahwā das Haus des Ägypters »um Josefs willen« gesegnet hat. Zwischen diesem Gedanken aber und dem oben genannten Ausdruck besteht ein Widerspruch; die vielen Wiederholungen in den genannten Versen verraten, wie es ursprünglich gedacht war<sup>2</sup>.

Da der Segen seelische Macht ist — und dieser Gedanke hat sich immer im Hintergrunde des Bewußtseins erhalten —, so bedeutet das Segnen eine Übertragung dieser Macht von dem Segnenden auf den Gesegneten. Innerhalb eines Bundes findet diese Übertragung eigentlich immer statt; wenn der Geringere sich im Schutze eines Mächtigeren und Gesegneten findet, so gibt dieser immer und unwillkürlich wie von selbst jenem von seinem Segen und schafft dadurch neuen, wirksamen Segen, vgl. oben über Josef. — Die Übertragung kann aber auch in besonderer Weise und durch besondere Maßnahmen stattfinden, und so muß es in besonders wichtigen Fällen, bei besonders feierlichen und bedeutungsvollen Gelegenheiten gemacht werden; die außergewöhnliche Lage erfordert außergewöhn-

<sup>1</sup> Gen. 39, 2—5.

<sup>2</sup> Ein genaue Parallele zu dieser Überarbeitung haben wir in II Sam. 6, 6—7, in der Erzählung über Uzza, der starb, weil er in der besten Absicht die Lade berührt hatte. Die „Heiligkeit“ der Lade wirkt momentan tödlich, weil sie mit Kraft geladen, „tabu“ ist, sie darf nur von denen berührt werden, die sich dem ganzen Reinigungsritual unterworfen haben und dazu berufen sind, sie zu tragen. Es ist somit ursprünglich die dingliche Heiligkeit der Lade, die tötet. In der „jahwistischen“ Bearbeitung wird aber der Tod Uzzas damit begründet, daß „der Zorn Jahwā's“ gegen Uzza entbrannte. Das ist die spätisraelisch-jüdische Denkweise, die den persönlichen Gott einführt, ohne zu beachten, daß sie dadurch die Erzählung in religiöser Hinsicht doppelt so anstößig macht, als sie vorher war.

liche Maßnahmen. Im Allgemeinen ist die körperliche Nähe eine Voraussetzung einer wirksamen Segensübertragung (vergl. Isak und Jakob). Durch die körperliche Berührung wird die Kraftüberführung vermittelt. Gewöhnlich geschieht diese durch den Ritus des Handauflegens; so, als Jakob seine Enkel segnete (Gen. 48, 14 ff.) und als Mose Josua als seinen Nachfolger einsetzte und ihm etwas von seiner »Ehre« übertrug, d. h. ihn segnete<sup>1</sup>. Abgeschwächt wird das Handauflegen zu einer Ausbreitung der Hände gegen oder über den Betreffenden; so in späterer Zeit bei dem aharonitischen Segen<sup>2</sup>. So gehört zu der wirksamen Segensübertragung eine feierliche Handlung durch gewisse Gegenstände, die als Träger des Segens gelten. Jede Kraft und Kraftwirkung, und so auch den Segen, hat das alte Israel dinglich und materiell aufgefasst. So kann denn auch der Segen in einen materiellen Gegenstand eingeschlossen und verkörpert werden. Die Traube hat »Segen« d. h. dem Sinne nach Saft, in sich<sup>3</sup>, sie besitzt eine Kraft, die, einem jeden sichtbar, gesteigerte Lebens- und Kraftgefühl mit sich bringt; die Regengüsse tragen den Segen Jahwā's zur Erde herunter<sup>4</sup>. Als Elischa seinen Knecht nach Sunem mit dem Stab des Propheten schickte, um mittels des Stabes den toten Sohn der Witwe zu erwecken, war es die Segenskraft des Gottesmannes, die im Stabe eingeschlossen war; das geht aus dem Befehl hervor, den der Knecht mit auf dem Wege nimmt: segne niemanden und nimm keinen Segen von irgend jemandem auf dem Wege<sup>5</sup>: er darf nicht durch Segenswünsche an andere die Kraft des im Stabe verkörperten Segens vermindern, auch nicht den prophetischen Segen durch den Empfang des Segens anderer Leute alterieren<sup>6</sup>. Auch die Gabe, die man einem Freunde etwa zum Abschied gibt, ist Trägerin eines Teils der Seele, des Segens des Gebens und wird häufig direkt einen Segen *b'rāchā* genannt<sup>7</sup>. So kann auch durch den Segen eine besondere Qualität in gewisse Tage und Zeiten hineingelegt werden: Jahwā hat den Sabbat gesegnet<sup>8</sup>; dieser ist dadurch »tabu« geworden und darf nicht durch irgendwelche Arbeit »profaniert« werden. Ebenso mit dem Fluch, siehe unten.

<sup>1</sup> Num. 27, 18—20.

<sup>2</sup> Siehe unten.

<sup>3</sup> Jes. 65, 8.

<sup>4</sup> Ez. 34, 26.

<sup>5</sup> II Kg. 4, 29.

<sup>6</sup> Johs. Pedersen, op. cit. S. 150.

<sup>7</sup> Gen. 33, 11; Jos. 14, 13; 15, 19; Ri. 1, 15; I Sam. 25, 18. 27, vgl. 30, 26  
II Kg. 5, 15.

<sup>8</sup> Gen. 2, 3; Ex. 20, 11.

Wie in einen Gegenstand, so kann der Segen auch in ein Wort verkörpert werden. Jedes Wort, das etwas Gutes für einen ausspricht, ist im letzten Grunde ein Segenswort, die »Seeligpreisung« (*ašrē*) nicht weniger als die feierliche Segensformel, wie auch schon der Weheruf oder das Schimpfwort ein Fluch ist (siehe unten). Schon der Gruß ist eine Errichtung oder eine Bestätigung einer seelischen Verbindung und vermittelt Segen; grüßen heißt geradezu *bērēch*<sup>1</sup>. Und bei allen ausdrücklichen, feierlichen Segensübertragungen gehören die Segensworte dazu, die zu den Handlungen hinzutreten und ihre Wirkungskraft steigern: vor der Hochzeit<sup>2</sup>, vor einer Reise<sup>3</sup>, wenn Freunde sich verabschieden<sup>4</sup>, wenn der Vater auf dem Sterbelager seinen Söhnen oder der Häuptling seinem Volke seinen Segen überträgt<sup>5</sup>, bei der Auflösung einer kultischen Versammlung<sup>6</sup>. Dadurch tragen die Wegziehenden die Kraft der Gemeinschaft als eine wirksame Macht- und Kraftquelle bei sich in die Ferne oder nach Hause. Durch alle jene Handlungen und Worte wird Segen übertragen und neuer Segen geschaffen.

Die Wirkungskraft des Segens hängt aber nach allem Obigen von der Seelenkraft des Segnenden ab. Rein mechanisch, d. h. *ex opere operato* wirkend, ist wohl die »direkte« Beeinflussung anderer Seelen durch Segens- und Fluchhandlungen und -Worte kaum je geworden<sup>7</sup>. Nicht das gesprochene Wort an sich ist wirksam, denn es gibt auch »leere« Worte; das Wort des Seelenkräftigen ist aber ein wirksames Segenswort<sup>8</sup>. Wer ein

<sup>1</sup> I Sam. 13, 10; 25, 14.

<sup>2</sup> Gen. 24, 60. <sup>3</sup> Gen. 28, 1.

<sup>4</sup> Gen. 31, 28; 32, 1; 47, 10; II Sam. 13, 25; 19, 40.

<sup>5</sup> Gen. 27; 48, 14 ff.; 49; Dtn. 33.

<sup>6</sup> Jos. 22, 7; II Sam. 6, 18; I Kg. 8, 55. 66.

<sup>7</sup> Die nicht seltene Unterscheidung zwischen „direkter“, d. h. mehr seelisch aufgefaßter, und „mechanischer“ oder wie man meistens sagt „magischer“, d. h. *ex opere operato* wirkender Beeinflussung und Machtwirkung (so z. B. bei Hölscher in Geseh. d. isr.-jüd. Religion, Gießen 1922, S. 19) dürfte daher als zu theoretisch und auf einer Abstraktion beruhend zu vermeiden sein, wie denn überhaupt die noch übliche Unterscheidung zwischen Religion, bzw. Kult und „Magie“ ganz falsch ist. Auch wenn eine Handlung oder ein Wort *ex opere operato* wirkend gedacht wird, so ist sehr selten die Vorstellung von der bedeutungsvollen seelischen Ausstattung des Wirkenden, von der der Ausfall wenigstens zum Teil abhängt, völlig ausgeschaltet. Das geschieht wohl meistens nur dort, wo die Handlungen zu illegitimem „Zauber“ herabgesunken sind, und auch dann wohl sehr selten; nicht einmal zum Zauberer ist jeder Mensch geeignet; es gehört eben auch dazu eine gewisse „Macht“. Vgl. Exkurs S. 14.

<sup>8</sup> Vgl. Johs. Pedersen, Israel, S. 121 f.

Glücksmann und selbst voll von Segen ist, der kann auch den anderen von seinem Überflusß mitteilen. Die wirksamsten Segensworte werden natürlich von der Gottheit selber gesprochen<sup>1</sup>. Dann aber werden wirksame Segen (und Flüche) von den Vertretern der Gottheit gesprochen: vom Könige<sup>2</sup>, von den »Gottesmännern«, dem Priester<sup>3</sup> dem Nabi, dem Seher und Propheten<sup>4</sup>, oder von den Stammvätern und Patriarchen der Vorzeit, die einerseits als Stammväter die ganze Kraft des Geschlechts in sich haben, andererseits als Nebium galten, die in einem näheren Verhältnis zu der Gottheit als gewöhnliche Menschen standen<sup>5</sup>. — Die Worte und die Handlungen an sich bedeuten nicht viel; ob der Segnende mit einem *ašre* oder einem *bärñch* anhebt, ist an sich ganz nebensächlich; hinter und in den Worten stehen die Seelen derjenigen, die die Worte aussprechen; diese sind es, die den Worten die wirksame Kraft verleihen. Wer selbst eine machtlose Seele hat, »wer selbst keinen Segen in sich hat, der kann auch nichts in den anderen schaffen«<sup>6</sup>. Fluchen kann auch der Nichtswürdige, der Verfluchte, und dadurch Unheil stiften<sup>7</sup>, weil seine ganze Natur ein ansteckendes Verfluchtsein ist (siehe unten), nicht aber segnen; es gehört zu der allerspätesten Entwicklung des illegitimen Zaubers, wenn jede Wirkung als nur von den Worten und Handlungen abhängig betrachtet wird<sup>8</sup>. Hat aber ein gesegneter, Segen in sich habender Mann einmal den Segen gesprochen, so hat er damit eine wirksame Realität hervorgebracht, die nicht rückgängig gemacht werden kann, auch dann nicht, wenn er das Unglück gehabt haben sollte, den unrichtigen Mann zu segnen; das beweist uns die Isaakgeschichte. Dann muß der Segen mit der ihm innwohnenden Kraft wirken; »was einmal wirklich geworden ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden, wenn dem auch entgegengewirkt werden kann«<sup>9</sup>.

Die Isaakgeschichte beweist uns aber auch, daß man nicht einen jeden segnen kann — obwohl sie oberflächlich betrachtet eben das Gegenteil besagt. Die Voraussetzung der ganzen Geschichte ist eben die, daß der

<sup>1</sup> Gen. 1, 28, 3, 14 ff.; 12, 2, 7; 25, 23 usw.

<sup>2</sup> II Sam. 6, 18; I Kg. 8, 55.

<sup>3</sup> Gen. 14, 19; I Sam. 1, 17.

<sup>4</sup> Num. 23, 7 ff. 18 ff.; 24, 3 ff. 15 ff.; II Kg. 2, 24; 4, 16 f.

<sup>5</sup> Vgl. Gen. 20, 7. 17; Ex. 15, 20; Num. 11 und 12; Gen. 48, 14 ff.; 49, Dtn. 33.

<sup>6</sup> Johs. Pedersen, op. cit. S. 150.

<sup>7</sup> Das beweisen die Klagepsalmen, die über die Flüche der nichtigen „Lügenmenschen“ und die dadurch verursachte Krankheit klagen, siehe Ps.St. I.

<sup>8</sup> Vgl. S. 10, N. 7.

<sup>9</sup> Johs. Pedersen, op. cit. S. 149.

Segen hier wirklich auf seinen richtigen Platz kommt. Der gewalttätige Tor Esau hat nicht eine Seele, die für den Segen empfänglich ist; er ist leer und nur von Torheit gefüllt, daher kann nur das Los des Toren, des Gottlosen, nämlich der Fluch, in ihn hineingelegt werden. Wenn der zu Segnende nicht empfänglich ist, so kann kein Segen in ihn hineingelegt werden. Nur wer etwas von der guten Kraft des Segens, des »Gesegnetseins« in sich hat, kann mit Wirkung gesegnet werden. Das zeigt uns die Bileamsgeschichte. Bileam hatte eine besondere Gabe zum Segnen; Balak weißt, daß wen Bileam segnet, der ist auch gesegnet, wen er aber verflucht, der ist verflucht. Und dennoch kann er nicht Fluch in Israel hineinlegen, er kann nicht willkürlich Segen oder Fluch schaffen. Israel hat eine Glücksseele, die nur für Segen empfänglich ist, es ist von Jahwā gesegnet, daher muß auch der Seher es segnen. Bileam »kann nur in Harmonie mit der Wirklichkeit wirken«<sup>1</sup>. Diese Grundanschauung wirkt noch im NT nach: »wenn das betreffende Haus eures Friedensgrußes — Gruß ist aber Segen, siehe oben — nicht würdig ist, so kehrt euer Friedensgruß zu euch selbst zurück«<sup>2</sup>. In den Bileamsagen tritt uns diese Grundanschauung schon etwas abgeschwächt entgegen; der Seher erklärt — so heißtt es — er könne nur das reden, was Jahwā ihm in den Mund lege<sup>3</sup>; das Ursprüngliche tritt aber noch klar zu Tage, wenn es heißtt, daß Jahwā ihm Segen eingab, weil Israel schon gesegnet sei; gegen den wirklich Gesegneten im vollen Sinne des Wortes hilft der Fluch nichts, und umgekehrt: über den wirklich Verfluchten im Vollsinne des Wortes ist der Segen nutzlos.

Jedes wirkliche, nicht »leere«, Segenswort setzt somit voraus, daß der zu Segnende schon an sich Segen in sich hat, daß seine Seele einen wirklichen Inhalt hat, daß er »ein Sohn des Segens« ist, wie der Israelit sagen könnte, vergl. Luk. 10,6: ἐνὸς εἰρήνης = bān šālōm; ș. ist aber in gewissen Beziehungen ein Synonym zu b'rāchā. Insofern ist das Segenswort eine Feststellung einer schon bestehenden Tatsache. Andererseits mehrt es den Segensbesitz des zu Segnenden, schafft neuen Segen. — Dasselbe gilt auch von dem Fluchwort, siehe Kap. II]1.

In dem Sprachgebrauch des geschichtlichen Israels, als Jahwā der persönlich Wollende und Wirkende geworden war, von dem alles, was geschieht, abhängt, wurde dieser Gedanke so aufgefaßt und ausgedrückt: nur der Gerechte empfängt Segen von Jahwā; während der Segen früher die natürliche »Frucht« der Gerechtigkeit war, wird er nun der göttliche Lohn,

<sup>1</sup> Worte Johs. Pedersens.

<sup>2</sup> Matt. 10, 13.

<sup>3</sup> Num. 23, 12 und Parallelen.

der dem Gerechten gebührt. Dieser Gedanke kommt im AT häufig zum Ausdruck<sup>1</sup>. Der alte Grundgedanke aber, daß eigentlich die Ausflüsse des Segens von selbst kommen müssen, wenn der Mensch gerecht ist und »Segen« in sich hat, ist nie im AT aufgegeben worden; er ist nur juristisch umgebogen und im Geiste des geschichtlichen Jahwismus ausgedrückt worden.

## 2. Der Segen im Kult.

a) Wir sahen oben, daß der Segen, die sich im Segensworte äußernde Macht, im Grunde ein gemeinsamer Besitz der ganzen Gesellschaft ist, und daß er in der am Spitze des Bundes stehenden Gottheit seine Urquelle hat. Der Segen Israels ist der Segen Abrahams und Isaaks und Jakobs und der zwölf Patriarchen, der sich von diesen in allen gerechten, normalen Mitgliedern des Volkes forterbt. Und er stammt im letzten Grunde von Jahwā, dem Gott Abrahams und Israels, aus dem ihm eigenen großen Segensvorrat, aus seiner machtvollen »Herrlichkeit«.

Nun verhält es sich aber zugleich so, daß es immer wieder nötig ist, neuen Segen als Schutz und Wehr gegen alle bösen Einflüsse in der Welt zu gewinnen. Wie an anderem Orte gezeigt<sup>2</sup>, gehört es zu den Grundüberzeugungen des primitiven Menschen, daß nichts an sich ewig dauernde Wirkungen hat. Auch die größte und nachhaltigste Kräteeinfölung muß von Zeit zu Zeit wiederholt werden, damit sie nicht schließlich versiege. Das beruht übrigens auf guter Psychologie und ist auf dem religiösen Gebiete auch uns ohne Weiteres verständlich: immer zu dem grundlegenden Gotteserlebnis zurück, immer wieder neue Kräfte in der Gottesgemeinschaft haben, sei es durch die gefühlsmäßige Wiedererlebung der Durchbruchsstunde, sei es durch neue mystische Versenkungen in den Urgrund alles Seins, sei es durch den wiederholten Sakramentgenuß, sei es durch die Selbstbesinnung und die Besinnung auf den Willen Gottes an mich und durch das Gebet. — So muß auch der Segen immer wieder neu geschaffen werden, und das geschieht dadurch, daß man immer wieder in Verbindung mit der Urquelle des Segens, sei es mit der geheimnisvollen Macht, sei es mit Gott, tritt und durch irgendwelche Mittel den Segen in möglichst konzentrierter Gestalt von der Quelle in die Gemeinde und die Einzelnen hineinströmen läßt.

Das Mittel, das das alte Israel zu wiederholter Verbindung mit der Gottheit zwecks Erlangung des göttlichen Segens hat, ist der Kult.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Ps. 24, 4—5.

<sup>2</sup> Ps.St. II, S. 20 f.

Unter Kult verstehe ich hier nicht nur solche Handlungen und Worte, die dazu bestimmt sind, auf Götter und göttliche Wesen einzuwirken, sondern überhaupt alle solche von den selbstverständlichen oder den berufenen Vertretern einer Gemeinschaft, (eines Stammes, eines Geschlechts, eines Volkes usw.) vorgenommenen Handlungen und die dazu gehörigen Worte, die den Zweck haben, der betreffenden Gemeinschaft und dadurch den einzelnen Mitgliedern derselben alles das zu verschaffen und zuzusichern, was sie für Leben, Gedeihen und Sicherheit brauchen, dessen Verschaffung und Sicherstellung aber außergewöhnliche, »heilige«, von den alltäglichen »profanen« Dingen verschiedene Mittel erfordern<sup>1</sup>. — So sind etwa die

<sup>1</sup> [Exkurs]. Ich bemerke hier ausdrücklich zur Verhinderung von Missverständnissen, daß ich die Unterscheidung von Religion (Kult) und Magie in dem üblichen Sinne dieser Distinktion als völlig verkehrt verwerfe. Meistens wird diese Unterscheidung als etwas Selbstverständliches hingenommen, und trotz aller Verschiedenheit in der Bestimmung der einzelnen Kriterien, scheint darüber Einigkeit zu bestehen, daß diese auf dem Gebiete der Vorstellungen zu suchen sind (Religion setze persönliche Götter, Magie unpersönliche Mächte, Religion Gebet und Beeinflussung des Willens, Magie mechanische Beherrschung der „Naturzusammenhänge“ voraus, usw.). Es läßt sich überall nachweisen, daß diese Abgrenzungen völlig willkürlich und den Tatsachen nicht entsprechend sind; man arbeitet hier mit Abstraktionen, die der Wirklichkeit Gewalt antun. Eine ganz unwiderlegbare und vernichtende Kritik der bisherigen Theorien hat Gillis P. Wetter in seinem Aufsatz *Religion och Magi* in „Bibelforskaren“ 1917, S. 289 ff. gegeben. Fast die ganze Diskussion über diese Frage ist dadurch in Verwirrung gebracht, daß man zwei verschiedene Fragen mit einander vermischt hat. Die erste Frage ist die nach einem zweckmäßigen, in unsre Erkenntnis Ordnung bringenden wissenschaftlichen, somit unserem modernen Denken angemessenen Ordnungsprinzip derjenigen Phänomene, die das Verhältnis des Menschen zu dem „Übernatürlichen“ betreffen; hier hat man sich, wie Wetter zeigt, von einem merkwürdigen Begriffsrealismus leiten lassen, als wären die Begriffe und die ihnen entsprechen sollenden Wirklichkeiten an sich da als gegebene Tatsachen, deren äußere und innere Kriterien es nun zu finden galt, während es sich in Wirklichkeit nur darum handelt, ein zweckmäßiges Ordnungsprinzip zu finden, das unsre geistige Aneignung der Dinge erleichtern könnte; aus dem populären und zufälligen und willkürlichen Sprachgebrauch des Altertums und des Mittelalters hat man das Wort Magie übernommen und ist davon ausgegangen, daß hinter dem Wort ein Begriff stand und daß dieser Begriff eine gegebene Wirklichkeit deckte, die es nun galt, modern und wissenschaftlich zu fassen und zu bestimmen. Ganz besonders unglücklich hat hier die — meistens viell. unbewußte — quasiwissenschaftliche Unterscheidung zwischen „schwarzer“ und „weißer“ Magie gewirkt. Dadurch ist eine ganz andere Frage mit der ersten unklar vermischt worden: die rein kulturgeschichtliche

Zeremonien und Tänze der Australier nicht weniger Kulthandlungen als z. B. das Mefopfer der römischen Kirche. Andererseits ist es natürlich keine Kulthandlung, wenn die Männer des Stammes ihre Waffen nehmen und das Wild erlegen, oder wenn die Frauen die Gewächse sammeln, die zu Nahrung werden sollen. Wenn aber der Stamm zu gewissen Zeiten gewisse nicht profane, häufig als Mysterien betrachtete und für Unbefugte nicht zugängliche Handlungen vornimmt und Worte spricht, deren Zweck es ist, das Gedeihen und das reichliche Vorhandensein der als Jagdbeute erstrebten Tiere oder zu Nahrung benutzten Pflanzen zu beeinflussen und sicherzustellen, so sind das ohne Zweifel Kulthandlungen und kultische

Frage nach dem Inhalt des einer vergangenen, jetzt nur noch in den geistigen Winkeln lebenden Kultur angehörigen Begriffes „Zauberei“; man hat einfach den zu definierenden modern-wissenschaftlichen Begriff „Magie“ und die primitive, für uns nur geschichtlich zu ermittelnde Vorstellung von dem Zauber zusammengeworfen. Diese Vermengung verschiedener Dinge macht sich oft in den religionsgeschichtlichen Arbeiten sehr störend geltend; als warnendes Beispiel sei auf Jastrows Religion Babyloniens und Assyriens verwiesen, wo das Wort Zauber eine Anwendung bekommen hat, die eine heillose Verwirrung gestiftet hat, sowohl hinsichtlich der Terminologie als auch der Komposition des Buches und der Beurteilung und des Verständnisses der kultischen Phänomene. Priester und Zauberer, Kult und Sünde, Gutes und Böses sind hier auf einer Linie gestellt. Hier muß zunächst ganz scharf unterschieden werden. — Was die erste Frage betrifft, so ist zunächst festzustellen, daß die bisherigen Theorien verfehlt sind; darüber verweise ich einfach auf Wetters Aufsatz. Weder in Bezug auf die Handlungen und Formen, noch in Bezug auf die Objekte oder auf die mit den Handlungen verbundenen Vorstellungen über den Zusammenhang der Phänomene und Wesen und Art der Dinge besteht irgend ein greifbarer prinzipieller Gegensatz zwischen dem, was man Religion, und dem, was man Magie genannt hat. Und eine „präreligiöse“, „magische“ Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes hat es nie gegeben, ebensowenig wie es größere Gebiete dieser oder jener Religion gibt, die nur „Magie“ sind. Auch in dem positiven Satz hat Wetter recht, daß wenn man überhaupt in der Religionswissenschaft zwischen Religion und Magie unterscheiden soll, die Unterscheidung sich auf das innere Verhältnis des Menschen zu den religiösen Handlungen und Vorstellungen beziehen müsse. Ob aber Wetters weitere Ausführung dieses Gedankens (in der Religion, der Frömmigkeit, ist das Übernatürliche dem Menschen Subjekt, in der Magie Objekt) unbedingt glücklich ist, ist mir etwas mehr zweifelhaft. Hier scheint mir die zweite Frage sich auch in Wetters Definition hineingemengt zu haben, und es will mir überhaupt als zweifelhaft vorkommen, ob eine Unterscheidung zwischen Religion und Magie in diesem Sinne einen praktisch-wissenschaftlichen Wert hat. Natürlich muß die Religionswissenschaft in jedem einzelnen Falle auch die seelische Stellung des

Worte, einerlei ob dabei »Götter« oder »Dämonen« angerufen werden oder nicht. — Durch den Kult wird die eigentliche Lebensgrundlage der betreffenden Gesellschaft jedesmal geschaffen oder erneuert, sei es, daß sie lediglich »materiell« aufgefaßt wird, sei es, daß sich darunter auch

Menschen zu der überlieferten Religion mit deren Handlungen und Riten untersuchen; diese Untersuchung ist sogar eine Hauptsache. Ob aber das Wort „Magie“ dazu geeignet ist, eine mehr unfromme Stellung zur Religion zu bezeichnen, ist mir sehr zweifelhaft. — Eine ganz andere Frage ist die nach dem Inhalt des Begriffes Zauber (*norw. trolldom*), Hexerei oder wie man es nennen will. Daß hier eine andere Frage vorliegt, geht einfach daraus hervor, daß vieles von dem, was wir im obigen Sinne Magie nennen würden, von den betreffenden Menschen selbst als etwas Gutes und Legitives, somit als Religion (semitisch „Gottesfurcht“) betrachtet wird, während dieselben Menschen auch etwas anderes kennen, was sie „Zauber“ nennen und als etwas Böses, Verpöntes, Unerlaubtes betrachten. Dies andere ist eine Realität und ein Begriff, die einer Kultur angehören, die nicht mehr die unsrige ist, mag sie auch in den Unterschichten und den Winkeln des Geisteslebens weiterleben, eine Kultur, die man die „prälogische“ genannt hat, jedenfalls die „vornaturwissenschaftliche“ nennen könnte. Jenen Menschen war der Zauber ebenso sicher eine Realität wie uns etwa die Chemie es ist. Und im Leben der primitiven Völker, auch des alten Israels nicht weniger als der Juden, hat der Begriff Zauberei eine sehr große Rolle gespielt als Inbegriff des Bösen, Unheimlichen, Verderblichen in der Welt. Die Feststellung dessen, was dieses oder jenes primitive Volk — und im Grunde alle Primitiven — unter diesem „Zauber“ verstanden haben, ist eine rein historische Aufgabe, die nur durch Vernehmung der Primitiven als Zeugen gelöst werden kann; was wir meinen, ist hier völlig gleichgültig; die Frage ist einzige und allein die: was haben die alten Norweger unter *seid*, die Israeliten unter *āwān*, das christliche Mittelalter unter „Hexerei“ usw. verstanden, wie haben sie es beurteilt, und was ist dabei das allen diesen primitiven Völkern und Kulturen Gemeinsame? Und hier ist es mir nun klar, daß zwischen den Handlungen, Formen und Vorstellungen, mit denen der Zauber arbeitet, und denen der Religion manchmal gar kein Unterschied besteht; eine Zauberhandlung kann einer Kulthandlung zum Verwechseln ähnlich sehen. Der Unterschied liegt auf einem anderem Gebiete und ist fundamentalerer Art, läßt sich aber kaum auf eine Formel reduzieren. Zauber ist Verwendung der geheimnisvollen Macht, aber zu bösen und illegitimen Zwecken oder in illegitimer selbstsüchtiger Weise; manchmal wird er als Verwendung einer besonderen bösen Abart der „Macht“ aufgefaßt. Fast immer wird der Zauber als etwas Böses, Illegitives, im Geheimen Verübtes, den gewöhnlichen braven Menschen Verderbliches, den Interessen der Gemeinschaft Schädliches, als etwas die Eigeninteressen des Verübers in rücksichtsloser und das Recht der Nächsten kränkender Weise Verfolgendes, von unberufenen Privatleuten, besonders von Weibern oder Fremden Verübtes und den sakralen Ordnungen der

»geistige« Güter finden. Und diese Grundanschauung, daß der Kult die Wirklichkeit schafft und erneuert, können wir auch für die höheren Stufen der Kultreligion festhalten; denn auch wenn die tragenden Realitäten des Lebens als Gaben der Götter oder der Gottheit betrachtet werden, ist die

Gesellschaft Konkurrenz Leistendes und ihnen daher Zuwiderlaufendes betrachtet. Man verübt ihn sehr oft mit schlechtem Gewissen, sich dessen bewußt, daß man sich mit dem Bösen und Gefährlichen befafst. Ich verweise übrigens auf meine Andeutungen in Ps.St. I, S. 59 ff. So wird z. B. bei den alten Semiten jedes Fluchwort und Schimpfwort, das von einem boshaften Menschen, einem „Feinde“ ausgeht und einem guten und ordentlichen Manne Schaden zufügt, ihn „schwächt“ oder krank macht, eine seine Aktionsfähigkeit lähmende Wunde in seiner Seele hinterläßt, von allen ordentlichen Menschen als Wirkung einer Zaubermaßt aufgefaßt; sowohl in den babylonischen wie den biblischen Psalmen steht „der böse Fluch“ auf einer Linie mit dem Zauberwort und der Zaubergeste; vgl. was unten, Kap. II 1, über Fluch und Zauber gesagt ist. Die Stimmung und das Verhältnis zur öffentlichen Religion, aus dem der Zauberer handelt, ist meistens, wo nicht immer, eine unfromme — hier trifft meine Auffassung mit derjenigen Wetters zusammen; wer zu den bösen Künsten greift, glaubt dadurch seinen eigenen Interessen besser zu dienen und schneller, sicherer und vor allem billiger zu seinem Ziele kommen zu können als durch die Mittel der legitimen Religion; er besitzt etwa nicht die Tugenden, die die Religion als Bedingung des Gelingens fordert, oder er will nicht die dazu erforderlichen Leistungen auf sich nehmen; die Macht der Gottheit reiche nicht so weit wie die Macht seiner Künste; daher behaupten die ordentlichen und frommen Leute, der Zauberer sei ein gottloser Verleugner, ein „Atheist“: „der Frevler — d. h. nach dem Zusammenhange: der Zauberer — spricht in seinem Herzen: es gibt keinen Gott“ (Ps. 14, 1; 36, 2 ff.). Er greift daher manchmal zu Handlungen und Vorstellungen, die einmal Religion (Kult) gewesen sind, die aber überwunden oder von einer anderen Religion verdrängt worden sind und nur noch ihr Leben in den Winkeln oder in den untersten und verachteten Volksschichten, bei den Resten der früheren Bevölkerung oder der Anhänger der unterdrückten Religion fristen; so lernten die alten Norweger Zauberei hauptsächlich bei den Finnen. Auch Hiob schildert die Parias im Lande als Zauberer (s. Ps St. I, S. 108 f.). Damit hängt es zusammen, daß die Religion und der Kult der Feinde, des Nachbarvolkes sehr häufig als Zauberei betrachtet werden; was dem einen etwas Heiliges ist, ist dem anderen Zauberei; Götzendienst und Zauberei steht im AT immer auf einer Linie, sind korrelate, wo nicht identische Begriffe (siehe Dtn. 18, 10 f.; II Kg. 9, 22 u. ö., und vgl. Ps.St. I, S. 38 f.). Die Grenzen sind somit fließend; in der primitiven Beurteilung dessen, was Zauberei und was nicht Zauberei sei, macht sich immer das subjektive Moment sehr stark geltend; immer beurteilt er aber das, was er Zauberei nennt, als etwas

Voraussetzung doch die, daß die Kulthandlungen unerlässliche Bedingungen sind, ohne die die Götter sich nicht gnädig zeigen werden. — Ein außerordentlich häufiger — wenn nicht allgemeiner — Grundgedanke ist es, besonders auf den älteren Stufen der Entwicklung, daß die Wirklichkeit im Kulte dadurch geschaffen, erneuert oder beeinflußt wird, daß man sie in einem Spiel nachahmt; durch diese Nachahmung, die machmal nicht realistisch, sondern symbolisch ist, und durch das Wechseln von Handlungen und Worten, die von verschiedenen Personen vorgenommen, bzw. gesprochen werden, erhält der Kult fast allgemein das Gepräge eines schöpferischen Dramas; auf diese Seite der Sache brauchen wir aber hier nicht einzugehen<sup>1</sup>.

Die Handlungen und Worte, die die Schaffung, Steigerung und Übertragung des Segens bezwecken, sind eben Kulthandlungen im oben dargelegten Sinne des Wortes. Und die Güter, um die es sich im Kulte Israels handelt, sind eben dieselben, die den Inhalt des Segens bilden. So kann es überhaupt als der Zweck des israelitischen Kultes, sowohl des umfassenden Staatskultes als des engeren Geschlechts- und Familienkultes, zu dem eine Menge heilige »technische« Bräuche, etwa Erntegebräuche, gehören, betrachtet werden, den göttlichen Segen dem Bunde und den Bundesgliedern

Böses und Illegitimes; nicht nur das AT, sondern auch Gudea von Lagasch und Hammurapi von Babel haben strenge Gesetze wider die Zauberer erlassen. Vielleicht gibt es hier und dort gewisse Kulturstufen oder gewisse Epochen — meistens dann wohl Epochen des Verfalls — innerhalb gewisser primitiven Kulturen, in denen man nicht streng zwischen den guten und den bösen Künsten und Wirkungen des Machtbegabten unterscheidet; man mutet etwa dem Medizинmann oder dem Schaman, zu dem sich die Gesellschaft und der Einzelne in Nöten und Schwierigkeiten um Hilfe wenden, auch zu, daß er gelegentlich auch als „Schadenmann“ auftreten könne und diesem oder jenem, z. B. einem privaten Gegner, willkürlich Schaden zufüge, und fürchtet ihn daher mehr als man ihn ehrt; dann haben wir es mit einer Gesellschaft zu tun, die entweder noch nicht zu festen Moralbegriffen und Sitten vorgeschriften ist, oder wo die ganze feste, auf Sitte aufgebaute Kultur in Auflösung gekommen ist. Ob aber dieser Zustand einmal eine allgemeine Durchgangsstufe in der Entwicklung aller primitiven Kulturen gewesen, kommt mir sehr zweifelhaft vor. Die Möglichkeit, daß es einmal eine Zeit gab, in der man noch nicht zwischen Kult und Zauberei unterschied, will ich nicht ausdrücklich geleugnet haben; mir kommt es aber entschieden so vor, daß dem Kult die Priorität gebührt, und daß auch hier „die Sünde von dem Gesetz hervorgerufen worden sei.“ — Weiter kann ich hier nicht auf diese Dinge eingehen.

<sup>1</sup> Siehe Ps.St. II, S. 19—35.

zuströmen zu lassen. Wer zum Berg Jahwā's hinaufzieht, der kommt, um Segen zu gewinnen<sup>1</sup>. Ein Kultfest zu feiern heißt »segnen«<sup>2</sup>. Der ganze Kult mit allen seinen Handlungen kann somit als Mittel betrachtet werden, den konzentrierten Segen zu übertragen und zu steigern. Und so liegt es in der Natur der Sache, daß das Segenswort in Verbindung mit Handlungen, die mehr oder weniger deutlich die Übertragung des Segens symbolisierte und vermittelte, von jeher zum Kulte des alten Israels gehört haben muß.

Das Segnen ist immer eine heilige Handlung. Sie ist immer von den typisch religiösen Gefühlen der Feierlichkeit, der Heiligkeit, des Anwesens des Übermächtigen und Göttlichen durchwoven. Aber nicht jede Segensübertragung ist gleich feierlich und heilig; es gibt ja auch, sahen wir, eine alltägliche Segensstiftung des Gesegneten, die fast von selbst stattfindet. Das Leben hat aber seine Höhepunkte, wo das Feierliche zu Fest und das Gefühl der Nähe des Göttlichen zu Kult wird. So gibt es denn auch schon in dem einfacheren Leben des Hauses, der Familie, der Sippe feierlichere und bedeutungsvollere Segensübertragungen, die ganz einfach als Kulthandlungen zu betrachten sind. Man kann zwischen Volks- und Gemeindekult einerseits und Familien- und Geschlechtskult andererseits unterscheiden und den ersten öffentlichen, den letzteren privaten Kult nennen — der Unterschied ist immerhin kein qualitativer, sondern mehr ein quantitativer, ein formeller.

Als eine solche Familienkulthandlung ist es ohne Zweifel zu betrachten, wenn der sterbende Vater unter gewissen feierlichen Zeremonien seinen Segen den Söhnen oder dem ältesten Sohn überträgt, wie wir es in Gen. 27 lesen. Wenn Isaak hier erst eine Mahlzeit essen muß, ehe er segnen kann, so ist das, wie man schon längst erkannt hat, eine den Israeliten ganz verständliche Anspielung an eine heilige Kulthandlung, dessen Zweck die Übertragung und Steigerung des Segens ist. Das Mahl ist als eine Kommunion zu betrachten, durch die Isaak in Verbindung mit der Gottheit kommt, und ursprünglich lag wohl die göttliche Kraft in dem Tiere, das gegessen werden sollte: das Tier verkörperte das Göttliche, die Gottheit; einen Rest von dieser Auffassung darf man vielleicht in Jakobs (jetzt allerdings hinterlistigen) Worten erkennen: »Gott hat es (das Tier) mir entgegengeschickt«. Und wenn das Tier von dem zu segnenden Sohn und Erbe des Vaters persönlich erjagt sein muß, so erinnert das uns an die bei vielen, besonders bei nordamerikanischen Stämmen bekannte Sitte,

<sup>1</sup> Ps. 24, 3—5.

<sup>2</sup> Ex. 12, 32.

dafs der Jüngling, der in den Kreis der erwachsenen Männer aufgenommen werden und somit ein Teilnehmer an den Segnungen und Gütern des Stammes werden soll, zuerst eine Zeit lang im Walde verbringen muß und dort ein Exemplar der ersten Tiergattung, die ihm im Traum oder in der Wirklichkeit begegnet, erjagen und fällen und zu den Einweihungsfeierlichkeiten mitbringen soll; die betreffene Tiergattung ist seitdem sein persönliches Totem — oder »guardian spirit«, wie einzelne Forscher es nennen<sup>1</sup>; als Amulett und Kraft- und Glücksquelle trägt er seitdem die Haut oder die Feder des gefällten Tieres, besonders auf Jagd- und Kriegszügen<sup>2</sup>. — Wenn die fortziehende Tochter vor der Heirat von der väterlichen Familie in feierlicher Weise gesegnet wird zwecks Erlangung der erwünschten Fruchtbarkeit<sup>3</sup>, so ist auch das ohne Zweifel als eine Hindeutung auf eine übliche Familienkulthandlung zu betrachten, wenn auch der religiöse Hintergrund im ersten Falle viel deutlicher ist. In beiden Fällen gipfelt die Feierlichkeit in ein Segenswort.

Dafs aber auch der öffentliche Kult heilige Handlungen gekannt hat, deren Zweck die Übertragung des Segens und deren Hauptstück das ausdrückliche Segenswort gewesen ist, dürfen wir aus den Bileamsagen folgern. Es handelt sich zwar hier um eine Fluchhandlung; der Analogieschluf ist aber hier sicher, umso mehr als die Fluchhandlung in den Sagen zu einer Segenshandlung umgebogen wird. Ehe Bileam fluchen (oder segnen) kann, muß zunächst ein Opfer dargebracht worden<sup>4</sup>, d. h. er muß in Verbindung mit der Gottheit treten. Dadurch wird er von der göttlichen Kraft gefüllt, die ihn befähigt, wirksame Fluch- (und Segens-)worte zu sprechen — wie es ursprünglich überhaupt die durch die Kulthandlung erreichte göttliche Kraft ist, die den Seher befähigt, wirksame Worte zu sprechen, die die Zukunft beeinflussen und voraussagen<sup>5</sup>. Die Gottheit ist die Quelle des

<sup>1</sup> Vgl. Frazer, Totemismus and Exogamy I, S. 50.

<sup>2</sup> Wenn Jakob das Fell des zum Mahl zubereiteten Tieres anlegt, so darf man vielleicht darin eine völlig verblaßte und jetzt ganz ins Scherhaftige umgebogene Erinnerung an die oben genannte Sitte sehen. Dafs man der „göttlichen“ Macht dadurch inne wird, dafs man sich in das Fell des „Göttlichen“ verkörpernden Opfertieres hüllt, ist auch den Semiten nicht unbekannt gewesen. So dürfte sich am besten der wundertätige Haarmantel des Propheten als das Fell des Initiationsopfers erklären; dazu bietet das heutige Derwischentum Parallelen, s. Mowinckel, Om nebiisme og profeti, Norsk Teologisk Tidsskrift 1909, S. 225 ff.

<sup>3</sup> Gen. 24, 60.

<sup>4</sup> Num. 23, 4—6 usw.

<sup>5</sup> Mowinckel, Om nebiisme og profeti, Norsk teologisk Tidsskrift 1909, S. 223, 224 f., 335 f.

Lebens<sup>1</sup>, aus der auch die Lebensquellen aller an ihrem Kult in feßlicher Begeisterung Teilnehmenden strömen<sup>2</sup>; in Verbindung mit dieser Kraftquelle muß sich der Segensspender und -Vermittler durch kultische Handlungen und Riten setzen; er schöpft aus der Quelle und tränkt die übrigen Mitglieder des Bundes. Durch ihn strömt die heilige Kraft. — Der berufene **Segensvermittler** ist daher der berufene Leiter des Volks- und Gemeindekultes, der Leiter der Volksangelegenheiten überhaupt, der Häuptling, der König, der Priester, der Seher, der ursprünglich immer zugleich Priester war, kurz der mit Macht Ausgerüstete, der schon so die außergewöhnliche Kraft in sich hat<sup>3</sup>.

Das kultische Segenswort, das somit gewissermaßen den ganze Sinn der Kulthandlung ausdrückt und den ganzen Zweck derselben in konzentrierter Form in sich trägt, treffen wir sowohl als eine regelmäßige wie als eine kasuelle Kultübung. Es kann keine Frage sein, daß schon in sehr alter Zeit jede gottesdienstliche Zusammenkunft im alten Israel, d. h. jedes Fest, mit der ausdrücklichen Segenshandlung des Leiters, in feierlichen Fällen des Königs, der in alter Zeit der eigentliche oberste Kultleiter war, abgeschlossen wurde<sup>4</sup>. Und wie der Synagogengottesdienst mit dem Segen endete<sup>5</sup>, so hat wohl im Tempeldienste der tägliche Kult mit dem aharonitischen Segen geendet<sup>6</sup>. Eben weil auch wir diese Kultsitte aus dem Synagogenkult und dadurch mittelbar aus dem Tempelkult übernommen haben, wird uns das verständlich sein. Sowohl die katholischen<sup>7</sup> als die orthodox-griechischen<sup>8</sup> Liturgien kennen den kultischen Segen; auch die protestantischen Agenden haben ihn bei jeder gottesdienstlichen Handlung, sowohl bei den regelmäßigen Sonntagsgottesdiensten als bei Taufe, Konfirmation, Trauung, Beerdigung und Kommunion.

Die Übertragung des Segens durch die Kulthandlungen kann direkt oder mehr indirekt stattfinden. Der Segen, die »heilige« Kraft kann durch Riten verschiedener Art auf allerlei kultische Gegenstände und Geräte übertragen werden, und von hier aus den Kultgenossen, den Gemeindegliedern

<sup>1</sup> Ps. 36, 10.      <sup>2</sup> Ps. 87, 7.

<sup>3</sup> Num. 23, 6 ff.; Dtn. 10, 8; 21, 5; II Sam. 6, 18; I Kg. 8, 55; I Chr. 23, 13.

<sup>4</sup> II Sam. 6, 18; I Kg. 8, 55. Die hier erwähnten Feierlichkeiten sind nach dem Bilde des alljährlich wiederholten Neujahrsfestes geschildert, siehe Ps.St. II, S. 109 ff.

<sup>5</sup> Mischnatraktat Berakot, V 4.

<sup>6</sup> Num. 6, 23—26.

<sup>7</sup> Ordo Missae XLI.

<sup>8</sup> Vgl. etwa Grefmann, Artkl. Liturgie, religionsgeschichtlich, in RGG III, Sp. 2324 ff.

in verschiedener Weise zum Nutzen kommen; es ist überhaupt der Zweck der vielen komplizierten Kulthandlungen, die Gemeinde auf allen Punkten und in jeder Weise in Verbindung mit dem Heiligen, mit den Segenskräften zu setzen. So wird der Tempel, der Altar usw. gesegnet, damit sie sicher ihre Bestimmung zum Heil der Menschen erfüllen können. Beispiele dafür werden wir unten (c) sehen.

Der Segen kann aber auch direkt, nur durch das Medium des Wortes und der diese begleitenden Händeauflegung, bzw. Händeausstreckung, auf die Kultgenossen gelegt werden. Das ist das Häufigste.

So oft es nun im AT gesagt wird, daß dieser oder jener, der Priester, der König, der Hausvater usw., bei dieser oder jener Kultfeier zum Schluß die Versammelten gesegnet habe, so selten wird uns der Wortlaut der kultischen Segen mitgeteilt. Wir denken dann hier in erster Linie an den Volks- und Gemeindekult. Daß sich im Laufe der Zeit, und wohl ziemlich früh, feste Formeln für die regelmäßigen kultischen Segensworte ausgebildet haben, dürfen wir wohl als sicher annehmen. Mindestens eine solche ist uns überliefert, nämlich diejenige, mit der der Priester am Ende der festlichen, und später wohl der täglichen, Gottesdienste das Volk segnete, der sogen. aharonitische Segen Num. 6, 24—26. Diese Formel ist mit einfacher und edler Kunst aufgebaut; sowohl die poetische Form als der glückliche Umstand, daß ihr jede zeitlich gebundene Spezifizierung des Segens fehlt, als endlich auch das veredelte Gepräge des Gebets, das sie trägt, haben bewirkt, daß sie bis auf diesen Tag zu den erhabensten und ergreifendsten Stücken unserer Gottesdienste gehört. — In V. 23 wird vorausgesetzt, daß das Segnen mit dieser Formel zu den regelmäßigen Berufen des Priesters gehört hat, daß sie somit als ein festes Glied des Gottesdienstes zu betrachten ist. Und sowohl Lev. 9, 22 als die jüdische Tradition sagen uns, wohin sie gehört; nach beendetem Opferung tritt der Priester vor den Altar, wendet sich zur Versammlung, breitet seine Hände aus und segnet die Gemeinde mit diesen Worten:

Jahwā dich segne und behüte,  
Jahwā blicke gnädig dir zu  
und sei dir gnädig,  
Jahwā richte (gütig) 'seine Augen'<sup>1</sup> auf dich  
und gebe dir Glück und Heil!

<sup>1</sup> *pānāw* V. 26 ist wohl Schreibfehler für *ε̄nāw*; die Wiederholung desselben Wortes in den beiden Verszeilen fällt auf, da der Spruch sonst bemüht ist, die Worte möglichst zu variieren. — Zum Sinn vgl. Gen. 39,7: die Augen auf einen richten = einen lieb gewinnen.

Der Segensspruch ist in P überliefert, ist aber fraglos älter<sup>1</sup>; ein bestimmtes Datum kann aber nicht angegeben werden. Der Spruch wird in dem Herbstfestdanksalm Ps. 67 vorausgesetzt und nachgeahmt; das Alter des Psalms kann aber auch nicht bestimmt werden, obwohl nichts die Annahme verbietet, daß er der vorexilischen Zeit entstamme. Die Sitte, daß der Liturgie die Gemeinde vom Altar segnet, ist viel älter als P, wie uns I Kg. 8, 14 zeigt: Salomo verrichtet bei der Tempelweihe als Priester, opfert und segnet zum Schluß vom Altar; vgl. auch II Sam. 6, 18, wo David dieselbe Kultfunktion verrichtet. In I Kg. 8, 14 sehen wir, daß das Volk, das wohl unter den langen Opferungen, jedenfalls bei den sich daran schließenden Opfermahlzeiten auf der Erde sitzt oder liegt, sich bei dem Segen erhebt und stehend die Worte empfängt, vgl. Neh. 8, 5, wo das Volk sich erhebt, als der Gesetzestext vorgelesen wird. Den Wortlaut des salomonischen Segens kennen wir nicht; V. 15 ff. ist ein Gebet und eine Danksagung des deuteronomistischen Redaktors, in Übereinstimmung mit der späteren Auffassung, daß ein Hauptstück des Gottesdienstes die »Segnung« d. h. die Lobpreisung Jahwäs war<sup>2</sup>.

Dafß der spätere jüdische Gottesdienst auch andere kultische Segenssprüche gekannt hat, zeigt die Mischna, die die 8 Schlußsegen des Versöhnungstages erwähnt; unter diesen ist einer über Israel, einer über die Priester und einer über »alles Übrige, was ein Gegenstand des Segens ist«, *š'ar hatt'fillā*<sup>3</sup>.

\*

b) Der Kult ist nun nicht nur die Handlung, durch die Segen auf die Einzelnen appliciert wird, sondern zugleich das Mittel, durch das der Segen gesteigert und neue Segenskräfte geschaffen werden. Der Kult ist ursprünglich ein schöpferischer Akt, durch den die tragenden Kräfte der Wirklichkeit hervorgebracht und erneuert werden<sup>4</sup>. Durch die heiligen Handlungen und Worte wird der ganze Segensschatz der Gesellschaft so zu sagen in ein Zentrum konzentriert und dadurch gesteigert, um von diesem Zentrum heraus zu allen Teilnehmenden herauszustrahlen.

Der Kult schafft Segen, oder anders ausgedrückt: durch den Kult schaffen die Kultübenden Segen, bringen kraft ihrer Verbindung mit dem Göttlichen und dem Heiligen neue Segenskräfte hervor. Noch in dem Sprachgebrauch einer erheblich späteren Zeit klingt diese uralte und genuin

<sup>1</sup> Vgl. etwa Baentsch in Nowacks Kommentarwerk (HKAT).

<sup>2</sup> Vgl. Neh. 8, 6.

<sup>3</sup> Mischnatraktat Joma VII 11.

<sup>4</sup> Ps.St. II, S. 19—35.

primitive Auffassung nach. So, wenn nach dem Jahwisten Farao, nachdem ihn viele Schläge getroffen haben, sich endlich dazu bequemen will, die Israeliten zu entlassen und dies mit folgenden Worten tut: »Geht, und segnet auch mich<sup>1</sup>. Zwar übersetzt man hier immer: »geht und bittet um Segen für mich«; diese Übersetzung beruht aber auf mangelnder Kenntnis zu der primitiven Denkweise; im Text steht ganz deutlich *ǖberachtäm gam-ōpi*. Die Voraussetzung des Erzählers ist, daß die Israeliten nach ihrem Auszug in die Wüste ein Kultfest feiern sollen, bei dem sie auch ihrer Rinder und Schafe bedürfen. Und die Worte Faraos schließen die selbstverständliche Voraussetzung ein, daß die Kultfeiernden dabei »segnen«, d. h. Segen hervorbringen, nämlich für sich; an diesem Segen möchte jetzt auch Faraos Teil haben, damit sein Land und Volk sich nach den schweren Schicksalsschlägen wieder erholen könne. Natürlich hat die spätere Zeit und vielleicht schon der Jahwist selber dieses »Segnen« als ein Bitten um Segen aufgefäßt; die Sitte besteht aber ohne Zweifel noch zu seiner Zeit, daß die kultfeiernde Gemeinde durch ihren Vertreter (in casu Mose) wirksame Worte ausspricht, die als segenswirkend gelten.

Noch deutlicher wird diese segensschaffende Art des schöpferischen Kultes, wenn man gewisse Handlungen und Riten betrachtet, durch die man gewisse heilige Gegenstände »segnet« und dieselben so zu sagen mit Segenkraft ladet, damit die Gemeinde, die mit ihnen in Verbindung kommt, von dem Segen den größtmöglichen Anteil bekommt. Diese sozusagen indirekte Art, den Segen den Gemeindegliedern zukommen zu lassen, dürfte ursprünglicher sein als die direktere, durch das zu der Gemeinde gesprochene Segenswort.

Spuren dieser uralten Denkweise finden sich nun auch im AT, und zum Teil noch in voller Lebensfrische.

Direkt ins Herz der primitiven Gedanken führen uns die Worte der Weiber an Saul, als er sie nach »dem Seher« fragte<sup>2</sup>. »Der Seher ist eben jetzt in die Stadt gekommen; denn die Leute feiern heute ein Opferfest auf der Höhe. Wenn ihr in die Stadt kommt, werdet ihr ihn treffen, ehe er auf die Höhe geht zum Essen; denn die Leute essen nicht (vom Opferfleisch), bis er kommt und das Opfer(fleisch) segnet; dann erst essen die Gäste.« »Das Opferfleisch segnen« ist hier natürlich etwas ganz anderes als ein lutherisches Tischgebet sprechen. Das Opfermahl ist ein sakramentales Mahl; durch den Genuss des Opferfleisches erhalten die Teilnehmer geheime, göttliche Kräfte, die sie mit einander und mit der Gottheit zu einem Bund zusammenschließen; dieselbe Kraft, dieselbe »Seele« ist nun

<sup>1</sup> Ex. 12, 32.

<sup>2</sup> I Sam. 9, 12 f.

in ihnen allen. Das Opferfleisch und das Opfertier ist selbst »heilig«, mit heiliger, geheimer, außergewöhnlicher Kraft gefüllt. Gestern oder vorgestern war es aber vielleicht ein ganz gewöhnliches, profanes Tier. Irgend eine »heilige« und heiligende Handlung muß mit ihm vorgenommen werden, ehe es ein zum sakralen Genus geeignetes Opfertier wird. In welcher Weise wird nun das Tier Träger der heiligen Kraft? Dadurch, daß gewisse Handlungen mit ihm vorgenommen und gewisse Worte zu ihm gesprochen werden, genau wie in der römischen Messe die Stiftungsworte das gewöhnliche profane Brot in den heiligen, machtwirkenden, Leib und Seele reinigenden und heilenden Leib Christi verwandeln. An solche Segensworte ist in I Sam. 9, 13 gedacht. Samuel tritt hier nicht als *nābī* auf — dazu hat ihn erst die spätere, geänderte Überlieferung gemacht — sondern als »Seher«, d. h. als Heiligtumswächter und Orakelgeber, und das ist eben, was man im alten Israel unter Priester verstand<sup>1</sup>; Samuel ist Priester bei der *bāmā* der betreffenden Stadt. Wenn die Gäste essen würden, ehe er das Opferfleisch »gesegnet« hätte, so würde das gemeinsame Essen nur ein gewöhnliches Mahl, kein Opferfest, sein; dann hätten sie keine neuen, heiligen Kräfte zum Gebrauch in den Kämpfen und gegen die Schwierigkeiten des täglichen Lebens erhalten, das Ganze wäre dann gegenstandslos gewesen.

Das ist urprimitive Denkweise. Das Opfertier wird Träger der in ihm hineingelegten göttlichen Kräfte. Der Segen ist das machtwirkende Wort, das diese Kräfte in das Opfertier hineinlegt. Im Urchristentum taucht dieser Gedanke wieder auf, um im Katholizismus in voller Kraft wieder aufzuerstehen; die *εἰχαστία* des Herrnmahls ist in der katholischen Kirche das machtwirkende Wort geworden, das das Sakrament zu Sakrament macht; man kann füglich bezweifeln, ob die Urgemeinde ihr Eucharistiegebet ganz so »geistig« aufgefaßt hat, wie die protestantischen Theologen es gern wollen.

Gedanken wie diese waren auch nicht dem späteren Judentum fremd. Das zeigen der Ritus und das Wort, die nach dem Mischnatraktat Sukka IV 5 die Festprozession am 8ten Tage des Laubhüttenfestes abschlossen. Nachdem die Priester frische Weide- und Pappelzweige um den Altar herum gestellt haben, umwandeln die Teilnehmer der Prozession 7 Mal den Altar und bekränzen ihn mit ihren grünen Zweigen, indem sie ihn »zum Abschied« mit dem Ruf *jōṣī l̄chā mizbēḥ*, »Schönheit für dich, o Altar« begrüßen<sup>2</sup>. Der allgemeine Sinn der Zeremonie ist ganz klar<sup>3</sup>. Die grünen Zweige sind die allerorts bekannten »Maien«, Fruchtbarkeits- und Kraftsymbole

<sup>1</sup> Siehe Ps.St. III, S. 9—14.

<sup>2</sup> Nach Rabbi Eli'ezer lauteten die Worte: „für Jahwā und für dich, o Altar“, ib. <sup>3</sup> Vgl. Ps.St. II, S. 104 f.

und Medien; die in den Zweigen liegende Lebenskraft wird durch die Berührung auf Personen, Tiere und Gegenstände übertragen<sup>1</sup>; daß auch die kultischen Gegenstände auf dieser Weise an der Kraftmitteilung teilnehmen, damit sie für ihren Gebrauch geeignet werden und die Kraft weiter vermitteln können, ist auch allgemein bekannt; jede »Einweihung« kultischer Häuser, Gegenstände und Geräte geht auf diesen Grundgedanken zurück<sup>2</sup>. Der »Gruß« ist eigentlich ein Kultwort, daß neben der Handlung eine gewisse Wirkung hervorbringen, in diesem Falle also die Übertragung der »Kraft« und der Heiligkeit vermitteln soll; er ist somit ein Segenswort. Diejenige Qualität, die hier auf den Altar übertragen wird, wird mit dem Worte *jōfi* ausgedrückt; das bezeichnet hier natürlich keine rein ästhetische Qualität; dem Altar die ästhetische Schönheit zu »wünschen« hätte keinen Sinn; der Ausruf ist auch nicht indikativisch zu nehmen und als ein Geschmacksurteil aufzufassen; das Wort muß hier einen ähnlichen Sinn haben wie in dem Ausdrucke »die Schönheit deiner Weisheit<sup>3</sup>«, d. h. deine durch Weisheit erworbene Schönheit. Es bezeichnet hier eine Eigenschaft, eine Qualität, von der gute und nützliche, segensreiche Wirkungen hervorgehen, und die daher auch ästhetisch schön wirkt — das Gute und Nützliche ist dem Primitiven schön und umgekehrt, Schönheit ist ihnen immer *zaķiżegħarja*; daß die Erwerbung dieser Qualität u. a. auch eine Frucht der »Weisheit«, d. h. die Einsicht in die Kräfte des Seins und das Sich-behaupten-können und Glück-haben<sup>4</sup> ist, wie in Ez. 28, 7, ist selbstverständlich. Was der Ausruf dem Altare »wünscht« und in ihn hineinlegt, ist sachlich dasselbe wie die Kraft und Heiligkeit, die dazu beitragen können, daß die Opfer der Gemeinde zweckmäßig werden, ihr Ziel erreichen, nämlich ihr die göttlichen Güter des Kultes zusichern können. — Dafß dieser Gedanke unjüdisch, altisraelitisch, primitiv ist, und daß daher der Ritus und das Wort nicht in spätjüdischer Zeit entstanden sind, dürfte klar sein; sicher hat die Mischnatradition hier einen alten Zug des israelitischen Kultes bewahrt.

Eine Parallele zu diesem Ritus und Segen haben wir am Versöhnungstage; unter den 8 »Segen«, die der Hohepriester am Schluß des Gottesdienstes sprechen soll, ist auch ein Segen über den Tempel *ham-miqdāš*<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. M. P. Nilsson, Årets folkliga fester, Stockholm 1914, S. 1 ff.

<sup>2</sup> Natürlich spielt dabei auch das Katharthische eine große Rolle, alleinherrschend ist es aber nicht. <sup>3</sup> Ez. 28, 7.

<sup>4</sup> Weise sein, Einsicht haben, und können, Macht haben, sich durchsetzen und behaupten können, gerecht sein sind dem alten Israeliten fast synonyme Begriffe, siehe Johs. Pedersen, op. cit. S. 146—149.

<sup>5</sup> Mischnatraktat Joma VII 11.

Ein ähnlicher »Segenswunsch« oder eine Hindeutung auf einen solchen scheint mir in Ps. 93, 5 b c vorzuliegen, wenn auch dieser Psalm sich nicht auf den Versöhnungstag, sondern auf den Thronbesteigungstag, d. h. das Herbstfest im eigentlichen Sinne, bezieht. Gewöhnlich übersetzt man: *deinem Hause gebührt Heiligkeit*, oder: *deinem Hause ziehmt sich Heiligkeit*. Was bedeutet aber das? Was hätte im Zusammenhang dieses Thronbesteigungs- und Schöpfungspsalms die nackte Konstatierung der religiösen Forderung, das Heiligtum müsse heilig sein, zu sagen? Niemand weiß es, ich habe jedenfalls in keinem Kommentar etwas darüber finden können. Da *qōdāš* sonst gen. masc. ist, kann man nicht wie TM Pf. 3. Pers. Sgl. fem. *na'awā* vokalisieren; das Adj. *nāwī*, wie öfters vorgeschlagen (Delitzsch, Buhl u. a.), zu lesen, hilft wenig, da der Sinn derselbe bleibt. Wahrscheinlich hat der Verfasser *nēwē*, statt. constr. zum flg. *qōdāš* gemeint, das Wort steht dann hier substantivisch = Schönheit, Anmut. Der Satz kann dann entweder indikativisch übersetzt werden: dein Haus hat die Schönheit der Heiligkeit, oder optativisch: die Schönheit der Heiligkeit für (d. h. sei über) dein Haus! Im ersten Falle, für den der Indik. in V. 5 a spricht, drückt die Zeile den Grund des Vertrauens der Gemeinde aus: das Haus hat jetzt — nachdem es zum Feste gereinigt worden und Jahwā darin hineingezogen ist — die heilige Lieblichkeit und Schönheit, die die Erfüllung unserer Gebete verbürgen; im zweiten Falle wird diese heilige Schönheit über das Haus »herabgewünscht«. In beiden Fällen ist »Anmut«, »Schönheit« keine rein ästhetische, sondern eine religiöse Qualität.

\*

c) Die oben besprochene Stelle I Sam. 9, 13 erlaubt uns aber, noch tiefer in die religiösen Gedanken einer primitiven Kultur zu blicken.

Wir sagten oben, daß es die Aufgabe des Segensvermittlers war, den gemeinsamen Kraftschatz der Gemeinschaft durch den Kult zu erhalten und zu steigern, zu erhöhen. Hinter diesem Segensschatz steht aber die Gottheit; in ihr hat der Segen seine Urquelle. So ist es in der ältesten Zeit auch Aufgabe des Kultleiters, des Segensvermittlers, wie es im letzten Grunde überhaupt Zweck des Kultes ist, die Macht und die Kraft der Gottheit zu steigern und zu erhöhen. Der Kult schafft die Wirklichkeit, der Kult hält die Götter am Leben, flößt ihnen neue Kräfte ein, läßt sie wieder zu neuem Leben erstehen. Das ist überhaupt der ursprüngliche Sinn der Mysterien und aller primitiver Religion, die den Mysterientypus aufweist. Beispiele dafür lassen sich überall in Hülle und Fülle finden; eins der schönsten ist die alte mexikanische Religion<sup>1</sup>. — In diese Gedankengänge erlaubt

<sup>1</sup> Siehe hierzu Ps. St. II, S. 28, vgl. zu der ganzen Frage ebenda, S. 19—35.

uns I Sam. 9,13 einen Blick zu tun. Das Opfertier ist von den heiligen Kräften gefüllt worden. Das Heilige ist aber das Göttliche. Und es finden sich gute Gründe für die Annahme, daß das sakramentale Opfer vielfach ursprünglich die Gottheit selbst vertritt; in mystischer Weise ist die Gottheit im Opfertier, ist das Opfertier die Gottheit<sup>1</sup>. Die kultische Segnung des Opfertieres ist somit ein Mittel, die Kraft der Gottheit zum Nutzen der Gemeinde zu steigern. Der Kult, und so auch der kultische Segen gibt den Göttern »Heil« (Ganzheit, Vollkraft, Glück), damit sie wieder der Gemeinde »Heil« geben können.

Es finden sich nun im AT auch sonst viele Spuren dieser alten Auffassung. So etwa, wenn es heißt, daß der kultische Lobpreis Jahwā »Ehre gibt«<sup>2</sup>; man »gibt« dadurch Jahwā tatsächlich »Ehre«, *kābōd*, d. h. nicht nur Ruhm, Lobpreis, sondern »Schwere«, Seeleninhalt, Seelenkraft<sup>3</sup>. Parallel damit heißt es daher auch ausdrücklich, daß man ihm dadurch »Macht«, Kraft *εōz* »gibt« — nicht etwa im modernen Sinne: beilegt oder zuschreibt nein, man erhöht seine Macht in der Welt und damit seine Fähigkeit, Israel zu segnen und zu schützen und ihm »Heil« zu geben; daher kann auch der genannte Psalm mit der Gewissheit schließen, daß nun Jahwā seinerseits »sein Volk mit Kraft *εōz* und Heil *šālōm* segnet«<sup>4</sup>.

Besonders bedeutsam ist aber in diesem Zusammenhange der häufige Ausdruck »Jahwā segnen«, *bērach āp Jahwā*, und »gesegnet sei Jahwā«, *bārūch Jahwā*. In unseren Texten bedeuten diese Ausdrücke nicht mehr als »Jahwā preisen, loben, danken« und »gelobt, gebenedeitet sei Jahwā«. Das ist selbstverständlich eine Abschwächung; denn *bērach* »bedeutet« nicht loben oder danken; es bedeutet »segnen«, und das Segnen ist eine wirksame Handlung durch Ritus und Wort. Dafs der Ausdruck ursprünglich ein kultischer war, schimmert noch in Jes. 66, 3 hindurch; »etwas segnen« bedeutet mitunter soviel als »etwas zu seinem Gott haben und darauf vertrauen«<sup>5</sup>. Der Ausdruck setzt voraus, daß es einmal zum Kulte gehörte, Jahwā im buchstäblichen Sinne des Wortes zu »segnen«, d. h. seine Kraft zu steigern, damit er wieder die Gemeinde »segne«. Der Kult ist überhaupt

<sup>1</sup> Das ist im Kulte des trakischen Dionysos besonders deutlich.

<sup>2</sup> Ps. 29, 1 f.; 96, 7.

<sup>3</sup> Vgl. Johs. Pedersen, op. cit. S. 161—182, besonders S. 173 und 177 ff.

<sup>4</sup> Ps. 29, 11.

<sup>5</sup> Vgl. Ps. 10, 3; 52, 3. Als Objekt zu *bērach* in Ps. 10, 3 ist hier ein dem *ta'awphn afso* paralleler Begriff, etwa *hawwāphō* zu ergänzen; die dem „Segnen“ parall. Begriffe *hillel* und *hipphallel* sind Termini für das kultische „Sich-rühmen“ in Gott. Der Sinn der Stelle: der Räuber betrachtet seine Begierde als seinen Gott, den er vor allem zufrieden stellen muß.

das schöpferische Prinzip des Lebens; so schafft er auch die göttliche Kraft. Von dem Ausdruck *bärüch Jahwā* gilt genau dasselbe wie von dem altnorwegischen Kultworte<sup>1</sup> *heilir aesir, heilar ásynjur*<sup>2</sup>, »Glück (»Ganzheit«, »Heil«, vgl. hebr. *šālōm*) den Göttern, Glück den Göttinnen«; zu diesem Ausdruck bemerkt Grönbech<sup>3</sup>, daß er das Wort war, »mit dem den Göttern Glück gegeben wird und mit dem sie zugleich für das Glück gepriesen werden.« Mit dem Worte *bärüch Jahwā* wird die Kraft Jahwā's gesteigert, seine »Ehre« vermehrt; diese Bedeutung des Wortes hat sich in dem »Segnen« des Opferfleisches und der anderen Elemente und Gegenstände des Kultes<sup>4</sup> erhalten; mit demselben Worte wird aber zur selben Zeit Jahwā für den Segen gepriesen; diese Bedeutung ist in dem geschichtlichen Jähwismus einseitig betont worden. Diese Doppelheit: man segnet die Gottheit, damit diese wieder mit größerer Wirkung segnen könne, ist deutlich in der Segensformel Gen. 14, 19 f. ausgesprochen:

Gesegnet sei Abram von El Eljon, dem Schöpfer des Himmels  
und der Erde,  
und gesegnet sei El Eljon, der deine Feinde in deine Hand gegeben!

Es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß wir hier, abgesehen von dem Namen Abram, eine sehr alte kultische Segensformel haben, die gegebenen Falles wohl aus der vorjähwistischen Zeit Jerusalems stammt: so segneten die jebusitischen Priester des El Eljon bei feierlichen Gelegenheiten ihren siegreichen König und ihren Gott.

Nach den obigen Ausführungen wird es wohl nicht zu gewagt sein, die Vermutung zu äußern, daß der oben besprochene Kultruf »Schönheit für dich, o Altar« sich ursprünglich auf die Gottheit bezogen und demnach *jöfi l'chā Jahwū* oder *jöfi l'jahwū* gelautet habe. Denn für diese Vermutung haben wir in der oben<sup>5</sup> genannten Äußerung des Rabbi Eli'ezer eine direkte Bestätigung. Ist dem so, so wurde einmal durch diese Kultformel

<sup>1</sup> Zu dieser Formel als kultische, den Göttern, z. B. der Erdgottheit Kraft verliehende Worte vgl. Magnus Olsen og Th. Petersen: En runearmule fra Utgaard, Stod. [Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter 1919. Nr. 2], Trondhjem 1920, S. 19 ff. Ferner Heusler, Artkl. „Dichtung“ in Hoops's Reallexikon der germ. Altertumskunde I, S. 448. — Dafs wir jetzt die Spuren des Gebrauches der Formel wesentlich in den niedrigeren, volkstümlichen („magischen“) Kulthandlungen treffen, darf uns nicht irreleiten.

<sup>2</sup> Eddaledi Sigdrifumál, Str. 4.

<sup>3</sup> Vor Folkeæt i Oldtiden IV, Menneskelivet og Guderne, København 1912. S. 108.      <sup>4</sup> Siehe S. 24—27.

<sup>5</sup> S. 25, N. 2. Sukka IV 5.

Jahwā die »Schönheit«, die zugleich die Kraft zum Guten und zum Heil der Gemeide ist, gewünscht und gegeben, ganz analog dem *bärñich Jahwā* oder dem altnordischen *heilir æsir*, siehe oben.

\*

d) In unseren Quellen können wir nun sehen, daß sich in der Auffassung des Segens — wie auch des Fluches — zwei Haupttypen im Laufe der Zeit geltend gemacht haben. Nach dem, was oben dargelegt wurde, verstehen wir, daß die kultische Segenshandlung ursprünglich, wie jede Kulthandlung, als etwas gewissermaßen Selbstwirkendes<sup>1</sup> aufgefaßt wurde. Der Segen ist der große gemeinsame Machtbesitz der Gesellschaft, der durch die kultischen Segenshandlungen und -Worte gesteigert, vermehrt und auf die Einzelnen appliziert wird. Der Kultleiter setzt sich in Verbindung mit der Segensquelle, der »Macht«, der Gottheit, und so strömen die Segenskräfte durch ihn zu der Gemeinde.

Diese ursprüngliche Art des Segens drückt sich auch in der Form der Segensworte aus. Das Segenswort ist ursprünglich kein Gebet. Es ist ein kraftgefülltes Wort, das eine außerordentliche Wirkung ausübt. — Dementsprechend hat es im Hebräischen diejenige Form, durch die die Sprache auch sonst eine Willensrichtung, eine Bestrebung einer Person, irgend etwas zu erreichen, ausdrückt: dies und das soll, möge geschehen, dies und das geschehe! Die gewöhnliche Form im Hebräischen ist Jussiv; das darf aber nicht als ein bloßer Wunsch aufgefaßt werden; es ist etwas mehr, es drückt eine bewußte Willensbestrebung aus, es ist Handlung; in das Wort legt der Segnende die Kraft seiner Seele hinein. So sehen wir denn auch, daß nicht selten neben Jussiv Imperativ, die Form des Befehls steht: werde!<sup>2</sup> ja sogar das rein konstatierende Imperfektum kommt vor: dies und das geschieht jetzt in und mit den gesprochenen Worten<sup>3</sup>. So trat wohl mitunter im Bewußtsein des den Segen Empfangenden die Person des Segnenden mehr hervor als die Person der Gottheit, die die Quelle des Segens in sich schlöß. Auf der Seelenmacht des Segnenden beruhte die Wirkung des Segens.

Daß diese Auffassung im Laufe der Entwicklung des Jahwismus mit seinem transzendenten und persönlichen Gottesbegriff geändert worden ist, versteht sich von selbst. Jahwā wurde mehr und mehr der alleinige Urheber aller Wirkungen, der Persönliche, dessen Charakteristikum es ist, daß er etwas will, und daß er das tut, was er will, der Geber aller Gaben

<sup>1</sup> Die meisten Religionsforscher nennen es „magisch“, siehe S. 14 N. 1.

<sup>2</sup> Gen. 12, 2.      <sup>3</sup> Num. 24, 20 LXX.

und aller Segnungen. Diese Entwicklung setzt sehr früh ein; wir haben keine Quellen im AT, die nicht von ihr beeinflußt worden wären. Im Dienste dieses persönlichen Gottes erhalten wie von selbst jedes Segens- und Fluchwort etwas von der Art des Gebets. So ist z. B. in den Klage-psalmen eine genaue Unterscheidung zwischen den Fluchworten gegen die Feinde und den Bitten um ihre Abstrafung unmöglich, wie auch die Darstellung in Ps. 72 immer zwischen Segenswort und Fürbitte oszilliert. Der segnende und verfluchende Priester ist nicht nur die Kraftgeladene Kultperson, die ex opere operato gewisse Wirkungen hervorbringt, er ist zugleich der Fürbeter der Gemeinde, der Jahwā um Segen über sie bittet<sup>1</sup>.

Durchgeführt ist aber dieser neue höhere Gedanke nie; man empfindet immer einen Unterschied zwischen dem berufsmäßigen Segen (und Fluch) des Priesters und der wirklichen Bitte um den göttlichen Segen. Noch im Synagogengottesdienst sehen wir das; nur wenn ein Priester dabei ist, darf man die eigentliche Segensformel Num. 6, 24 ff. gebrauchen; wenn ein Laie als Liturg auftritt, muß er die Worte als ein Gebet um Segen formulieren<sup>2</sup>. Die kultischen Segensworte im AT sind nie reine Gebete geworden.

Diesen beiden Auffassungen: der »Segen« ist ein selbstwirkendes Wort des Machtbegabten und Seelenkräftigen, und: der »Segen« ist ein Gebet zu Jahwā um Segen, entspricht nun auch eine doppelte Form des Segensspruches. In der ursprünglicheren Form heißt es ohne Nennung der Quelle des Segens: gesegnet seist du oder gesegnet sei wer usw.<sup>3</sup>. Bei dieser Form bleibt der Gedanke eigentlich vor dem »Vermittler«, dem Übertrager des Segens stehen, sieht gewissermaßen den Grund des Segens in dem Segnenden, ohne nach dem Urgrund und der Urquelle des Segens zu fragen, obwohl natürlich auch hier das Bewußtsein im Hintergrunde liegt, daß der Segnende selber nicht die letzte Quelle des Segens ist. Die andere Form, die, wenn auch alt, die spätere, vom geschichtlichen Jahwismus geprägte ist, ist die häufigste. Sie nennt Gott als Urheber des Segens und enthält ein Moment von Bitte: möge Jahwā dich segnen und dir Glück geben<sup>4</sup>. Eine Zwischenform liegt vor, wenn es etwa heißt: gesegnet seist

<sup>1</sup> I Sam. 1, 17.

<sup>2</sup> Mischnatratktat Berakot V 4, vgl. Holzmann z. St. in Beer and Holzmanns Mischnaausgabe, I 1, Gießen 1912.

<sup>3</sup> So z. B. Num. 24, 9.

<sup>4</sup> Diese Form liegt z. B. in Gen. 27, 28 ff.; 28, 3 f. und 48, 15 f. und vielen anderen Stellen vor.

du von Jahwā, *l'Jahwā*<sup>1</sup> oder *m'ēph Jahwā*<sup>2</sup>. — Oder »mit dem Namen Jahwā's« *b'šēm Jahwā*<sup>3</sup>, d. h. mit der in dem Namen der Gottheit liegenden Kraft.

\*

e) Alle die verschiedenen Stadien und Formen der oben skizzierten Entwicklung haben wir gewissermaßen in der »Segnung« des Weins und des Essens in dem Ritual der Päsachfeier der spätjüdischen Zeit<sup>4</sup> vertreten. Über die Form dieser »Segen« belehrt uns Berakoth VI 1—3: »Gesegnet sei Er, der die Frucht der Bäume schafft; gesegnet sei er, der die Frucht des Weinstocks schafft; gesegnet sei Er, der die Frucht des Ackers schafft (bei Erdfrüchten und Gemüsen); gesegnet sei Er, der Brot aus der Erde emporkommen läßt.« Die älteste Auffassung klingt noch nach in der Form »gesegnet sei Er, Gott, der dies und das tut«. — Die andere, damit zeitlich sicher gleichaltrige, nach den Forderungen des Jahwismus dagegen weniger umdeutungsbedürftige, die wir in I Sam. 9, 13 hatten, zeigt sich darin, daß diese Formeln als »Segen des Weins, der Frucht, des Brotes« usw. bezeichnet werden, zugleich aber auch darin, daß sie tatsächlich auch als Weihe der betreffenden sakramentalen Elemente betrachtet wurden. Denn daß der Päsach noch in spätester Zeit als ein sakramentales, bundesstiftendes Mahl betrachtet wurde, ist sicher<sup>5</sup>. Der Päsach war sicher schon vom Anfang an ein sakramentales Mahl<sup>6</sup>; er ist dasjenige jüdische Fest, das am meisten seinen ursprünglichen israelitischen Charakter bewahrt hat, das noch eine Verbindung mit der Kultur und Religion der Nomadenzeit aufzuweisen hat; es ist nie ein richtiges landwirtschaftliches Fest im kananäischen Geiste geworden, wenn auch der Wein Aufnahme gefunden hat<sup>7</sup>. Und zu dem sakramentalen Charakter des Festes gehört auch die durch eine besondere Weihe — eben den »Segen« — erworbene »heilige« Qualität der gegessenen und getrunkenen Elemente. — Die dritte und letzte Stufe endlich zeigt sich in der Hauptdeutung, die die Segensworte im Judentum erhalten haben: wie *berāchā* in der Mischna oft ganz einfach ein Dankgebet (*εὐχαριστία*) bedeutet, so sind auch hier die Worte als eine

<sup>1</sup> I Sam. 15, 13; Ruth 2, 20.      <sup>2</sup> Ps. 24, 5.

<sup>3</sup> Dtn. 10, 8; 21, 5; Ps. 129, 8.

<sup>4</sup> Mischnatraktat Pascha X 2, 7.

<sup>5</sup> Siehe Beer in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Traktates Pascha in Beer—Holzmanns Mischna.

<sup>6</sup> Vgl. Ps.St. II, S. 37.

<sup>7</sup> Siehe Beer, op. cit. S. 7. Bezeichnender Weise verwerfen die Samaritaner bis auf diesen Tag den Gebrauch des Weins bei der Päsachfeier, siehe Beer, S. 48, N. 3; 91.

dankende Lobpreisung aufgefaßt worden; sie sind ein Gebet geworden, dessen Inhalt ein Dank zu dem Gott ist, der alle die guten Gaben gegeben hat, die »das Herz des Menschen erfreuen«<sup>1</sup>, und die ihre sakramentale und mystische Kraft in dem heiligen Päsahmahl ausüben.

Ihren abgeschwäitesten und judaisiertesten Charakter haben die ursprünglichen »Segnungen« und Weihungen des Essens in den *berächöf* des Judentums vor und unter jeder, auch der alltäglichen, profanen Mahlzeit erhalten. Und doch wirkt auch hier etwas Ursemitisches, Primitives nach, insofern nämlich, als kein Mahl eigentlich profan ist. Das gemeinsame Essen hat immer etwas »Heiliges« an sich; derjenige, mit dem ich gegessen habe, ist mein »Bruder«<sup>2</sup>.

### 3. Segenspsalmen.

Die eigentliche Form der kultischen Worte ist die rythmisch-metrische, poetische Form. So sind von alters her das kultische Gebet, der kultische Lobpreis, der kultische Dank in Israel »Psalmen«, religiöse Lieder, gewesen. Unsere biblischen Psalmen entstammen dem Kulte. Das hat Gunkel grundsätzlich erkannt, und meine früheren »Psalmenstudien« haben sich bemüht, diese Auffassung weiter durchzuführen. So müssen wir auch von vornherein erwarten, daß auch der kultische Segen die poetische Form angenommen hat, sobald der Kult es zu einer etwas reicher entwickelten Liturgie gebracht hat. Und diese Erwartung wird uns von den Tatsachen bestätigt. Der aharonitische Segen Num. 6, 24—26 ist schon ein Lied, wenn auch ein kurzes. Er trägt alle Merkmale der hebräischen Poesie. Dafs er von einem feierlichen Rythmus getragen wird, ist unverkennbar. Und dieser Rythmus fügt sich in die gewöhnlichen Schemata der hebräischen Poesie ein; die erste Reihe ist ein Vierer, die zweite ein Fünfer ( $3+2$ ), die dritte ein Siebener ( $4+3$ ). Die drei Reihen bilden unter sich einen dreifachen Parallelismus: segne und hüte dich ≠ blicke dich gnädig an ≠ gebe dir gütiglich Heil; und jede einzelne der Reihen bildet für sich einen Parallelismus: segne dich ≠ hüte dich, lasse sein Antlitz (huldreich) über dich leuchten ≠ sei dir gnädig (d. h. huld), richte seine Augen (gütig) auf dich ≠ gebe dir Heil und Glück.

Eine Zusammenknüpfung von Segenswort und Psalm (Kultlied) liegt somit nicht nur im Bereiche der Möglichkeit, sondern sogar sehr nahe. Man braucht nur sich den aharonitischen Segen in einem dem Rythmus entsprechenden feierlichen Ton als eine Art von Rezitativ gesprochen,

<sup>1</sup> Ps. 104, 15.      <sup>2</sup> Vgl. Ps. 101, 5 LXX.

d. h. gesungen, dazu von einem Chor von Priestern statt von einem Einzelnen vorgetragen zu denken, so haben wir schon ein Segenslied, einen Segenspsalm. Von diesen beiden Voraussetzungen trifft die erste gewiß als in der Natur der Sache liegend zu. Die zweite ist aber jedenfalls als gelegentliche Sitte ausdrücklich bezeugt<sup>1</sup>.

\*

a) So finden wir denn auch in der Prozessionsliturgie des Laubhüttenfestes Ps. 118<sup>2</sup> den priesterlichen Segen als einen in Verbindung mit dem Dankpsalm gesungenen oder rezitierten Teil des Gottesdienstes. Indem der Festzug zum Tempeltore gekommen ist, fordert der Leiter der Gemeinde (vielleicht der Chorführer) die Torwächter auf, die Tore für die Kommenden aufzumachen (V. 19); die Torwächter antworten und weisen den Zug hinein (V. 20). Indem nun der Zug durch das Tor hineinzieht, wird ein kleiner Dankhymnus gesungen (V. 21—24); und daran schließt sich das Gebet, daß Jahwā den Tag mit Hilfe und Glück segnen möge, so daß das Fest und alles, was damit in Verbindung steht, zum Heil der Gemeinde geraten möge (V. 25):

Ach, Jahwā, gib du (deine) Hilfe,  
ach, Jahwā, gib Gelingen und Glück!

Und darauf antwortet der Chor der Priester mit dem feierlichen Segen (V. 26):

Sei gesegnet wer kommt, mit dem Namen Jahwā's,  
wir segnen euch (hier) vom Hause Jahwā's.

Auf diesem Segen antwortet nun die Gemeinde in V. 27 mit dem Bekenntnis zum Namen Jahwā's und eignet sich damit den Segen an; in der heiligen Kraft des so erworbenen Segens können nun die Festgenossen sich gegenseitig auffordern, den feierlichsten Akt der Prozession, den Rundgang um den Altar, vorzunehmen:

Jahwā ist der Gott [unseres Heils]<sup>3</sup>,  
er macht [im Dunkel]<sup>3</sup> uns Licht!  
(Nun) schließt die Reigen mit Zweigen,  
bis zu den Hörnern des Altars!

<sup>1</sup> Ps. 118, 26: „wir segnen euch“; vgl. dazu Ps. 134, 1 f.; die „Knechte“ Jahwā's *εab'ðē Jahwā*, die in seinem Tempel stehen *εāmād*, sind die Priester.

<sup>2</sup> Ps.St. II, S. 120 ff. Zum mutmaßlichen Alter des Psalms siehe ebenda S. 92 f., 192.

<sup>3</sup> Das Metrum des Psalms ist fast durchgehend Doppeldreier, zu Strophen von je zwei verbunden (V. 7 eine Variante zu V. 6); daneben vereinzelte

Die erste Periode der Strophe enthält wohl eine Anspielung auf die Lichter des Festes; daneben hat wohl auch die Vorstellung des aharonitischen Segens von dem leuchtenden, huldreichen Antlitz Jahwā's mitgewirkt. Der mit der zweiten Periode angedeutete Akt wurde mit dem oben behandelten Segen über den Altar abgeschlossen. Die ganze Liturgie schließt mit dem kurzen Danklied V. 28—29, die die Stimmung des Ganzen zusammenfaßt. — — —

Eine andere kultische Segensformel, in einer eigentümlichen Verbindung mit der lyrischen Ausformung der Stimmungen des kultischen Erlebnisses stehend, finden wir in dem schönen Ps. 122, einem *mae<sup>a</sup>lä*-Psalm, d. h. ein mit dem Herbstfeste in Verbindung stehendes Lied<sup>1</sup>. Wir haben es auch hier meiner Ansicht nach nicht mit einem privaten Gedicht, in dem ein Einzelner in der Erinnerung an eine frühere Wallfahrt nach Jerusalem verweilt<sup>2</sup>, sondern mit einem wirklichen kultischen Gemeindelied zu tun<sup>3</sup>. Für kultische Bestimmung spricht die Form des Wechselgesangs und die augenscheinlich wörtliche — oder fast wörtliche — Aufnahme einer kultischen Segensformel. Andererseits soll zugegeben werden, daß der Psalm formell vom Stil der Lieder eines Einzelnen, besonders wohl des Dankliedes, stark beeinflußt worden ist, wie etwa auch Ps. 84<sup>4</sup>; der Dichter hat eben seine eigene, persönliche Erlebnisse und Stimmungen in das Lied hineingelegt. Er spricht aber ganz als Vertreter der Gemeinde, seine Erlebnisse und Stimmungen sind eben typisch, und insofern haben wir

Fünfer, als brachykatalektische Doppeldreier aufzufassen; die Segensformel in V. 26 ist ein Doppelvierer. Der ganz vereinzelte Vierer in V. 27 a fällt auf; nach dem strophischen Bau wäre ein Doppeldreier zu erwarten; höchstwahrscheinlich sind ein paar Worte ausgefallen, etwa *jīšēnū* und *bahōšāch*.

<sup>1</sup> Siehe Ps.St. II, S. 4 f. Das Wort bezeichnet eigentlich die große Festprozession zum Tempel hinauf, dann aber in erweitertem Sinne das ganze Fest, dessen Charakteristicum die große Prozession war, das Herbst-, Neujahrs- und Thronbesteigungsfest.

<sup>2</sup> So z. B. Buhl, Kittel.

<sup>3</sup> Zur Deutung des Psalms siehe Ps. Studien II, S. 142 und 191 f., siehe übrigens daselbst im Register. — Zum Text und Metrum usw. ist zu vergleichen Hylmö in „Studier, Magnus Pfannenstill tillägnade. Den 10 Januari 1923“, Lund 1923, S. 76 ff.

<sup>4</sup> Siehe Ps.St. II, S. 118 und „Nachträge“ S. 332 f. Der Gedanke der Freude, die heilige Stätte betreten zu dürfen, stammt wohl ursprünglich aus dem Dankliede, in dem ein früher Unreiner (Kranker) spricht, der einmal vom öffentlichen Kult ausgeschlossen war, jetzt aber wieder den heiligen Berg als Geheilter aufsuchen kann und darf.

hier einen der nicht vielen Fälle, in denen man mit Recht von einem »kollektiven Ich« reden darf; auch in den Gemeindeliedern kann ein Einzelner auftreten und als der Vertreter, als die Stimme der Gemeinde reden<sup>1</sup>.

Auf den Zusammenhang mit dem Herbstfeste deutet sowohl die Überschrift als die Ähnlichkeit in Stimmung und Ton mit Ps. 46 und 48, die Anspielung auf die Wallfahrt in V. 1 und auf die Verheißung an David in V. 5, vgl. Ps. 132, 11 ff.

<sup>1</sup> [Exkurs]. Zu der Theorie von dem „kollektiven Ich der Psalmen“, möchte ich hier folgendes bemerken. In der Form, in der sie besonders von Smend (ZATW 8, S. 49 ff.) vertreten worden ist, halte ich sie im Allgemeinen für falsch und für endgültig durch Ballas Arbeit, Das Ich der Psalmen („Forschungen z. Literatur u. Gesch. des A. u. N. T., herausgeg. v. Bousset und Gunkel, Heft 16, Göttingen 1912) widerlegt. Und dennoch enthält die Theorie ein Körnchen Wahrheit. Ihr Hauptfehler war, daß sie vorzugsweise auf die von Gunkel u. a. „individuelle Klagepsalmen“ genannten Psalmen bezogen wurde, mit der sie schlechterdings nichts zu tun hat. Wie schon Gunkel (Die israelitische Literatur, in Hinnebergs Kultur der Gegenwart) und nach ihm andere (Balla, Das Ich der Psalmen; Staerk in Die Schriften des AT in Auswahl III 1; Kittel im Psalmenkommentar; Bauingartner, Die Klagegedichte Jeremias [= Beihet 32 zur ZATW]) angedeutet und mehr oder weniger konsequent begründet haben, und wie ich in meinen Ps. St. I glaube endgültig bewiesen zu haben, hängen diese Psalmen mit dem kultischen (rituellen) Reinigungen und Heilungen des einzelnen Kranken und Notleidenden zusammen; das in ihnen redende Ich ist keine kollektive Größe, sondern der einzelne Kranke, der sich im Tempel den Reinigungsriten unterwirft und um Hilfe gegen Krankheit, Not, Zauber und Zauberer betet. — Ein zweiter und ebenso verhängnisvoller Fehler der Smendschen Theorie war es jedoch, daß sie nicht in Verbindung mit einem eindringenden Verständnis des Wesens des primitiven Kultes und der in ihm sich äußernden primitiven Psychologie gesetzt wurde und dadurch ihre Korrektheit erhielt. Nach der primitiven, und so auch nach der israelitischen Psychologie ist der Einzelne an sich ein Nichts; er existiert nur in Identität mit seinem Geschlecht, mit der Gesellschaft. Die Seele des Mannes verlängert sich zu dem ersten Stammvater zurück und erweitert sich nach außen zu allen denen, mit welchen er sich eines Blutes fühlt; das alles ist das Ich des Mannes. In seine Seele fasst er seine ganze Gesellschaft; in dem einzelnen Israelit tritt die Seele Israels in Erscheinung. In ihm existiert und lebt Israel, und in gewissen Fällen und unter besonderen Umständen ist das größere Ich des Volkes in der Person eines Einzelnen gänzlich konzentriert. Das gilt besonders von dem König, dem Häuptling, dem Träger der Gesellschaft, und ganz besonders wieder, wenn dieser auf den Höhepunkten des Lebens, wie es der Kult einer ist, für das Volk auftritt. Dann ist er nicht nur ein Vertreter im modernen Sinne des Wortes, sondern das ganze

Der Psalm besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil (die 3 ersten Strophen) V. 1—5 ist ein persönlich empfundener und original ausgedrückter Hymnus auf Jerusalem, die herrliche Gottesstadt. Die heilige Stadt ist der Ort, an dem die Gemeinde die religiösen Erlebnisse macht, die die Machtquelle des Lebens und das Zentrum der Wirklichkeit sind; und diesem geistigen Charakter der Stadt entspricht auch ihr Äußerer: die festgefügte Burg, geistiger und politischer Mittelpunkt der durch die Einheit der

Volk ist in ihm und er ist das Volk, wie noch der Hebräerbrief behaupten kann, daß sämtliche Lewiten der späteren Zeit in der Lende Abrahams waren, als er den Bund mit Malkisädäq schloß (Hebr. 7, 9 f.). Durch den erwählten Vertreter wird die Gesellschaft sich in solchen Augenblicken bewußt, und er weiß sich nicht als Individuum im modernen Sinne, sondern als ein „Großich“; er drückt die Gefühle und Gedanken der Gesellschaft aus, und er handelt so, daß die ganze Gesellschaft in ihm handelt und mit ihm gebunden wird. Wie ich in meinen Ps. St. II, S. 19 ff. angedeutet habe, ist der primitive Kult seinem Wesen nach eigentlich ein Drama, in dem die Wirklichkeit geschaffen wird. In diesem Drama handeln nun eigentlich nur zwei Personen: die Gottheit (bezw. das Göttliche) und das Volk, der Stamm usw., kurz: die Gemeinde; gelegentlich tritt auch „der Feind“ als dritte Person auf. Das Volk ist im Kult in jedem Augenblick nur durch eine Einzelperson vertreten; es kann ein Priester, ein Schaman o. ä. sein, es kann aber der Häuptling sein; in Israel war es in alter Zeit jedenfalls bei den wichtigsten Kulthandlungen der Stammes- oder Geschlechtshäuptling, später der König; dieser kann aber je nach den Umständen von einem anderen vertreten werden, von einem Priester, von dem Sängerführer usw. Ideell soll in diesen Vertretern der Gesellschaft nur das Bewußtsein dieser Gesellschaft zu Tage treten; nicht die Einzelperson, sondern das Großich tritt auf und handelt. Oder genauer: man empfindet dann gar keinen Unterschied zwischen dem größeren und dem kleineren Ich. Der „Vertreter“ spricht und sagt „ich“; er meint damit nicht etwa: ich der König, der Priester usw., sondern: Ich Israel. Und da der Kult am längsten das Altertümliche beizubehalten pflegt, so hat diese Rede- und Denkweise, die nicht in der äußeren Tatsache der Vertretung durch eine Einzelperson, sondern in der uralten Psychologie begründet ist, sich mit großer Zähigkeit eben im Kulte erhalten, besonders im Gemeindefestkulte, der am meisten dramatisch ausgeprägt ist. — Nun dringt aber allmählich eine mehr individualistische — oder, was in diesem Zusammenhang daselbe bedeutet: pluralistische — Denkweise durch, die die Gesellschaft nicht mehr so deutlich als ein Großich sieht, sondern es als eine Sammlung von Individuen betrachtet; das Individuum fängt an, sein eigenes Leben zu leben. Daraus entsteht auch eine neue Sprachweise, die allmählich auch in den Kult ihren Weg findet. Der „Vertreter“ der Gesellschaft fängt an, sich mehr als das was wir „Vertreter“ nennen, zu fühlen, als einen von vielen, deren Wünsche er ausdrücken und in deren Auftrag

wahren Religion verbundenen Stämme Jahwā's, von Ihm selbst als der rechte Ort der Wallfahrten und der ihm wohlgefälligen Anbetung bestimmt, Sitz des Davidshauses, das als Vertreter der Gottheit und des Volkes und Vermittler zwischen beiden dort thront; eben weil man als selbstverständlich voraussetzt, daß der König, der diese Rolle hat, im Schatten seines Gottes wohnt, genügt der Hinweis auf die Tatsache, daß Jerusalem Königssitz ist, als Begründung der Betonung der religiösen Bedeutung der Stadt, als Gottessitz<sup>1</sup>. Und weil Jerusalem diese alles überragende Bedeutung hat, freut sich der Dichter, der hier im Namen der ganzen Gemeinde redet, jedesmal wenn die Worte lauten: jetzt ist die Zeit gekommen, da wir wieder zum Hause Jahwā's wallen sollen. Die ganze Erlebnisfülle einer aus den Wirklichkeitserfahrungen des Volkes hervorgegangenen volkstümlichen Religion klingt in diesen Worten des Dichters. Hier schimmert übrigens, wie Gunkel richtig betont hat<sup>2</sup>, die deuteronomische Idee durch; wir blicken aber zugleich in die religiösen Erlebnisse, Gefühle und Werturteile hinein, die neben den Interessen der Priesterschaft diese Idee erzeugt haben. Dieser erste Teil des Psalms ist, wie Ps. 48, ein indirekter Hymnus auf Jahwā selbst, der in dieser herrlichen Stadt wohnt — ein Gedanke jedoch, der nicht direkt ausgesprochen ist, vielleicht weil für den Dichter Jahwā vor allem im Himmel thront. — Ob dieser Teil des Psalms von einem Einzelnen oder von einem die Gemeinde vertretenden Chor gesungen wurde, können wir nicht bestimmt sagen; letzteres ist das wahrscheinlichere.

Im zweiten Teil, aus zwei Strophen bestehend, V. 6—9, geht dieser Hymnus auf Jerusalem in eine Aufforderung über, den Segen über Jerusalem auszusprechen. Liturgisch eigentümlich, und zugleich für die Scheidung zwischen Laien und Priestern bezeichnend, ist es nun, daß die Priester

---

er handeln soll. Wenn er nun als Vertreter der Gemeinde auftritt, so sagt er nunmehr im allgemeinen „wir“. Die alte Form und z. T. auch die alte Denkweise hält sich aber noch lange zähe neben der neuen. So sehen wir denn auch, daß in den wirklich „kollektiven“ Kultpsalmen, etwa den nationalen Klagepsalmen, häufig ein „ich“ mit dem regelmäßigeren „wir“ wechselt (z. B. Ps. 44, 5. 7. 16; 74, 12; vgl. auch Ps. 118; 122; 123). Die älteste Form, die, wie wir vermuten dürfen, durchgängig „ich“ hatte, ist in den erhaltenen Texten sehr selten (so in Ps. 121; 129; in Ps. 129 und 130, vielleicht auch in 131, liegt die Sache etwa anders, da wir hier wohl ursprüngliche Individualpsalmen vor uns haben, die als Gemeindepsalmen umgedeutet worden sind, s. Ps.St. II, S. 131; 175; 180).

<sup>1</sup> In V. 5 streiche ich *l'mispāt* als Glosse, vielleicht auch das zweite *kis'ōph*, siehe Ps.St. II, S. 191, N. 3.

<sup>2</sup> Ausgewählte Psalmen<sup>4</sup>, S. 170 f.

scheinbar die kultische Handlung, bezw. das kultische Wort nicht sua sponte verrichten, bezw. aussprechen, sondern in Folge einer Aufforderung der Gemeinde handeln. Das hat seine Analogien z. B. in der Aufforderung an den Hausvater bei dem jüdischen Päsaḥfest, die Festlegende vorzulesen, eine Sitte die in Ex. 12, 26 f. und 13, 3—16 vorausgesetzt wird<sup>1</sup>. Hier ist auch die Aufforderung an Ezra, aus dem Gesetzbuch am Neujahrstage den heiligen Text vorzulesen, zu nennen, die kein singuläres Ereignis darstellt, sondern eine kultische Sitte wiederspiegelt<sup>2</sup>. Für die Auffassung der betreffende Religionsstufe aber, der das von dem rechten Vermittler gesprochene kultische Wort eine mächtige Realität war, nicht weniger bezeichnend ist es, daß wir im Psalm nicht eine direkte Bitte an Jahwā um Segen über die Stadt haben, sondern eben eine Aufforderung an irgend ein Mehrheit, den Segen durch gewisse Worte über die Stadt herabzurufen. Daß die Gemeindegebetssalmen um »Gnade und Segen«<sup>3</sup> bitten, ist ja eigentlich selbstverständlich; ist es doch der Zweck des Kultes, den göttlichen Segen im umfassenden Sinne des Wortes der Gemeinde zu vermitteln. Hier handelt es sich aber um die Bitte an die Kultdiener, das Segenswort im technischen Sinne auszusprechen:

So wünscht für Jerusalem Heil,  
und 'Friede'<sup>4</sup> ihren 'Zelten'<sup>5</sup>:  
Heil herrsche in deinen Mauern  
und Friede in deinen Burgen!

Es kann hier keinem Zweifel unterliegen, daß wir in dieser Strophe eine Aufforderung der Gemeinde an die berufenen Segensvermittler, die Priester, zu sehen haben, ebenso, daß V. 7, wenn nicht im Wortlaut genau, so jedenfalls dem Sinne nach, die Worte vorspricht, mit denen die Priester

<sup>1</sup> Siehe mein Buch Ezra den skriftlærde, Kristiania 1916, S. 83.

<sup>2</sup> Neh. 8, 1 f. Daß Neh. 8 nicht, wie man seit Graf und Wellhausen gemeint hat, von der Promulgation eines neuen Gesetzes handelt, sondern von der regelmäßigen Feier eines Neujahrsfestes mit ebenso regelmäßiger Vorlesung aus dem Gesetz, habe ich in meinem oben genannten Buche S. 72—91 zu zeigen versucht. Daran hat sich Hölscher angeschlossen, in seiner Bearbeitung der Bücher Ezra-Nehemia für die 4te Aufl. der Kautzsch'schen Übersetzung von AT, deren Korrekturbögen Hölscher mir gütigst zur Verfügung gestellt hat.

<sup>3</sup> Ps. 67, 2.

<sup>4</sup> Eigentlich: sichere Unverzehrtheit, „Heil“ im ursprünglichen Sinne des Wortes, der z. T. in den nordischen Sprachen noch beibehalten ist („hel“ == ganz, vollständig, unverzehrt usw.).

<sup>5</sup> Lies *w'*šalwā *l'*ohālāchā in V. 6 (LXX).

segnen sollen. Das wird durch das Folgende bestätigt, in dem ein Ich, als Vertreter der Angeredeten, dem Sinne nach, jedoch mit etwas anderen Worten, die Segensformel in V. 7 wiederholt. Und bezeichnend ist es, daß wir weder in V. 7 noch in V. 8—9 eine Bitte an Jahwā um Segen haben, sondern ein in der üblichen Form der selbstwirkenden Segensworte verlaufendes Aussprechen einer Segensformel. Im Ausdruck *šā'al š'lōm p'�ōnī* an sich liegt nicht, daß der Segen als eine Gabe von Jahwā erbeten wird; er bedeutet, den Segen mit der Vollkraft seiner Seele zu wünschen und zu begehrn und durch die dieselbe Vollkraft der Seele verkörpernden Worte die Segenskraft zu übermitteln und dadurch Segen zu schaffen. Oder m. a. W. »für das Heil jemandens zu sorgen«. Der Priester hat diese Macht, weil er als Priester in Verbindung mit Jahwā steht und von dem Überweltlichen und Heiligen gefüllt ist, er ist »in Heil (oder Gerechtigkeit) gekleidet«<sup>1</sup>. Der Inhalt des genannten Ausdruckes muß nach der Explizierung in V. 8 f. gedeutet werden; auch da ist nicht von einem Erbeten des Segens die Rede<sup>2</sup>. Einen Wunsch, der nur Wunsch und nicht zugleich Tat und Äußerung der Macht der Seele ist, kennt der alte Israelit im Gegensatz zum Judentum nur bei seelisch gebrochenen, »ungerecht« gewordenen, »gebeugten« Menschen; der Kult und die Liturgie pflegen aber das Alte zu bewahren.

So dürfen wir denn auch vermuten, daß die letzte Strophe des Psalms, in der einer der Angeredeten antwortet und der Aufforderung nachkommt, eine wirkliche, tatsächlich im Gebrauch gewesene Segensformel ist, und daß der Psalm keine »geistliche«<sup>3</sup> Nachahmung einer ursprünglichen kultischen Form ist, sondern eine wirkliche Liturgie, deren Verlauf uns der Psalm darstellt. Also spricht der Wortführer des Priesterchorus:

Von meiner Brüder und Genossen wegen<sup>4</sup>  
 'sprech'<sup>5</sup> ich Heil über dich,  
 von des Hauses unsres Gottes wegen  
 wünsch' ich dir Glück.

<sup>1</sup> Ps. 132, 9. 16.

<sup>2</sup> Vgl. auch den im Assyr. und Aram. (Elephantine) vorkommenden Ausdruck *שָׁאֵל אֱלֹהִים* = »*שָׁאֵל אֱלֹהִים*«; bei wem sollten die Götter — und gar Jahwā! vgl. Pap. Sachau 13495 (Ungnads Ausgabe Nr. 1), Z. 1 f. — um das Heil jemandes „bitten“? Der Ausdruck ist aber keine den Inhalt der Worte entleernde Übertragung von Begriffen aus der menschlichen Sphäre auf die Götter (= „grüßen“ o. ä., wie man meistens übersetzt); dazu entspricht er zu gut dem ursprünglichen Begriff des Segens, s. oben. So auch Johs. Pedersen, op. cit. S. 234 und die Note auf S. 413.

<sup>3</sup> So nennen Gunkel und nach ihm viele andere es.

Im Gotteshaus haben Glück und Segen ihren sichtbaren Sitz, da sind sie gleichsam konzentriert zu finden, und als Hüter und Diener des Tempels lassen die Priester den Segen von dort aus dem der Gemeinde verkörpernde Jerusalem zuströmen. — Von Gebet hat dieser Segensspruch keine Spur; es heißt nicht einmal: möge Jahwā dich segnen. Er hat die übliche Form der wirksamen Worte; »ich spreche Heil in dich hinein«, »ich wünsche Gutes für dich hervor« heißt es wörtlich.

Die Zeit dieses Psalms läßt sich mit annähernder Sicherheit bestimmen. Wie wir sahen, sind es gewissermaßen die Ideale des Deuteronomium, die durch ihn klingen. Andererseits setzt er das Bestehen des Königstums voraus<sup>1</sup>. Er entstammt somit der letzten vorexilischen Zeit. Er zeigt uns sehr anschaulich, was noch damals das Fest dem religiösen Menschen war. — — —

Eine kultische Liturgie ist allem Anschein nach auch Ps. 115<sup>2</sup>. Näher bestimmt handelt es sich höchstwahrscheinlich um einen Teil einer Opferliturgie, wie schon Ewald vermutet hat; eine an sich sehr ansprechende Vermutung ist die von Staerk geäußerte, daß es sich um das *azkārā*-Opfer handelt und daß darauf mit dem *zōch'rēnū* V. 12 angespielt wird. Daß Segen und Opfer nahe zusammen gehören, haben wir oben gesehen. Nach vollendetem Opfer segnet der Priesterkönig David die Gemeinde<sup>3</sup>. Durch das Opfer tritt der Liturg in Verbindung mit dem Heiligen; ursprünglich dachte man es sich so, daß die heiligen wirksamen Handlungen die Seelenmacht und die Segenskraft des Opfernden steigerten; durch sie strömte die göttliche Macht in ihn hinein, etwa durch den Genuß eines Teils des göttlichen Opfertieres; später stellte man es sich wohl allgemein so vor, daß der leibliche Duft des Opfers und die dadurch bezeugte fromme Ge-

<sup>1</sup> So muß hier und in V. 9 *l'māean* gedeutet werden. Was das bedeuten solle, daß man „um des Tempels willen“ Heil wünscht, haben die Ausleger, die so übersetzen, nicht befriedigend erklärt (am besten Buhl, Psalmerne<sup>2</sup>). Die „Brüder und Genossen“ sind dann Amtsgenossen, die den Segen vermitteln. Ich füge ausdrücklich hinzu, daß die kultisch-liturgische Deutung des Psalms unabhängig von dieser Auffassung von *l'māean* ist.  
<sup>2</sup> Streiche *nā*.

<sup>1</sup> Aus V. 5 kann man nicht mit Gunkel (Ausgew. Ps<sup>4</sup>, S. 171) folgern, daß der Dichter die Davididen nur als oberste Richter, nicht mehr als Könige kennt.

<sup>2</sup> Zum Verständnis des Psalms siehe besonders Staerk, Schr. AT Ausw. III 1, S. 41 ff. Ungenau ist aber seine Charakterisierung des Psalms als einen Hymnus. Er ist eben eine ganze Liturgie, und zwar eine echte, keine „geistliche“ Nachahmung.

<sup>3</sup> II Sam. 6, 18; I Kg. 8, 14. 55.

sinnung des Opfernden die Aufmerksamkeit der Gottheit auf ihn hinlenkten, so daß er mit Erfolg den göttlichen Segen herabrufen konnte. — Die normale Reihenfolge wird wohl Opfer—Segen gewesen sein; in diesen beiden Handlungen fast Dtn. 10, 8 den Beruf des Priesters zusammen, und daß der acharonitische Segen das Schlußwort der Kulthandlung war, haben wir oben gesagt. So gehört wohl auch die Liturgie Ps. 115, die in den priesterlichen Segen gipfelt, nach der eigentlichen Opferhandlung.

Der Psalm besteht aus einer mit hymnischen Motiven erweiterten Bitte (vier Strophen, je drei Doppeldreier) V. 1—11, einem Segensspruch (eine Strophe von ebenfalls drei Perioden) V. 12—15, und einer hymnischen Schlußstrophe (drei Perioden) mit einem Gelübde, Jahwā ewig zu preisen V. 16—18<sup>1</sup>.

Das Gebet ist ausgesprochener liturgischer und allgemeiner Art und sowohl gedankennäfig als poetisch recht unbedeutend. Obwohl es nicht aus einer konkreten Notlage zu verstehen, sondern ganz allgemein gehalten ist, hat es die Form des Klageliedes mit hymnischen Motiven. Das entspricht der religiösen Sitte und dem Charakter der alten Semiten; wer um etwas bitten will, stellt sich immer als möglichst elend, leidend, hilfesbedürftig dar, um Mitleid zu erregen; dann kommt er immer gleichsam in toga sordida und mehr oder weniger echte Tränen vergießend; dann ist er der Arme, der Gebeugte, der Bedrückte, »ein Wurm und kein Mensch mehr«<sup>2</sup>. Daher erhält fast jedes religiöse Gebet im AT mehr oder weniger von dem Gepräge des Klagespalms und macht den Eindruck, als wäre es immer aus einer bestimmten konkreten furchtbaren Notlage heraus geredet, und als wäre die Rettung aus jener Not der alleinige Inhalt des Gebets. Das hat nun meistens die Exegeten, die glaubten, damit rechnen zu müssen, daß der betende Israelit immer ein europäisches Maß von Manneswürde beobachten würde, irregeführt und sie verleitet z. B. bei Psalmen wie 85 nach dem konkreten schlimmen geschichtlichen Hintergrund der klagenden Bitte im ersten Teil zu fragen. Ein solcher Hintergrund ist aber in Ps. 85 ebensowenig wie in 126 vorhanden; es handelt sich in beiden Fällen nur darum, daß das neue Jahr vor der Tür steht, und nun bittet die Gemeinde, daß ihre bangen Ahnungen betreffend Ernte und Schicksal des kommenden Jahres nicht eintreffen mögen, sondern in ihr Gegenteil verwandelt werden<sup>3</sup>.

Genau so verhält es sich mit der Bitte in Ps. 115. Die »Notlage« besteht nur in dem Wunsch, etwas zu erlangen. Das Gebet setzt nun wie

<sup>1</sup> V. 1 b ist Zusatz; in V. 5 ist das zweite, in V. 6 beide *lāhām* überflüssig und zu streichen, dadurch gewinnt das Metrum; nach V. 7 ist nach Ps. 135, 17 zu ergänzen: *af ēn jēš rūh bəfīhām*. 12 a β b und 13 a sind spätere Erweiterungen (siehe unten).

<sup>2</sup> Vgl. Ps. 22, 7.      <sup>3</sup> Siehe Ps. St. III, S. 55 f.

der Klagepsalm mit der Anrufung ein und schließt daran die Bitte, diesmal aber eng mit einem Ehrenmotiv verflochten und um der größeren Wirkung willen in antithetischer Form: nicht um unseres willen, sondern um deines eigenen Ruhmes willen mögest du uns helfen. Dafs das wiederholte »nicht uns, Jahwā, nicht uns«, nicht allzu ernst zu nehmen ist, sondern auf die Rechnung der berechnenden und schleichenden Demut der Orientalen zu setzen ist, versteht sich von selbst<sup>1</sup>.

Was der eigentliche Inhalt der Bitte ist, wird nicht ausdrücklich gesagt. Wodurch soll Jahwā seinen Namen verherrlichen? Nach dem ganzen Zusammenhang zweifellos dadurch, daß er sich als Helfer und Schild Israels zeigt und allen spottenden Fragen der Heiden ein Ende macht. Und das tut er eben dadurch, daß er sein Volk »segnet« und ihm Kraft und Glück verleiht. Der erste Teil der Liturgie ist eben als eine Bitte um den göttlichen Segen zu verstehen. Im Einzelnen wird das so ausgeführt: das mit der Bitte verflochtene Ehrenmotiv wird in Worten, die aus Ps. 79, 10 entlehnt sind, mit dem Hinweis weitergeführt, daß ein Nichterhören von Seiten Jahwā's den Heiden Anlaß zum Spott über die Ohnmacht des Gottes Israels geben würde; Jahwā's Ehre verlangt somit Israels Glück. Eine derartige spöttische Behauptung der Heiden wäre aber eine wider alle Tatsachen schreiende Lüge; denn unser Gott wohnt ja im Himmel und tut alles was er will. Das wird nun polemisch weitergeführt; es sind in Wirklichkeit die Götter der Heiden, die nichts tun können, weil sie keine Götter, sondern nur Götzen sind; in deuterojesajanisch klingenden und wohl aus Ps. 135, 15—18 entlehnten Wendungen zeigt der Dichter, wie sie lediglich tote Materie sind, Silber und Gold, von Menschenhänden gemacht, die weder sich selbst noch ihren Verehrern helfen können. Durch diese Ausführung wird das hymnische Motiv, das schon in V. 3 angeschlagen wurde, in mehr indirekter Weise fortgeführt. — Ganz anders als mit den Verehrern der toten Götzen steht es mit Israel: das ganze heilige und fromme Volk, sowohl Laien als Priester<sup>2</sup>, vertrauen auf denjenigen der nicht

<sup>1</sup> Das „Sündenbekenntnis, das still demütige Anerkennen der eigenen Unwürdigkeit in der Beugung unter Gottes Zuchtrute“, das Staerk loc. cit. aus den Worten des Gebets heraushören will, ist in der Tat ein sehr „stummes“. Nicht prophetischen Geist, sondern Judengeist finde ich in diesem Psalm.

<sup>2</sup> Die übliche Auffassung, als wären mit dem »Gottesfürchtigen« V. 11 die Proselyten gemeint, finde ich hier ebensowenig wie in Ps 118, 4 richtig. Dagegen spricht die Reihenfolge. *jir'ē Jahwā* ist Zusammensetzung der beiden ersten Gruppen (Israel = Laien und Priester) = das ganze heilige und fromme Volk. Siehe Ps. St. II, S. 192.

wie jene Götzen ist, auf Jahwā; Er ist ihr Helfer und Schild. Das hymnische Motiv und das ganze Gebet klingt hier in ein stark betontes Vertrauensmotiv aus, aus drei ganz parallelen Perioden gebaut, deren zweites Glied jedesmal dasselbe ist und mit stoltz triumphierendem Klang den tatsächlichen Grund des im ersten Glied ausgesprochenen unbedingten Vertrauens nennt: die Tatsache nämlich, daß Jahwā sich immer als Helfer und Schild bestätigt hat<sup>1</sup>. Man hat schon längst vermutet, und wie es scheint mit großer Wahrscheinlichkeit, daß diese drei Perioden antiphonisch gesungen worden, von zwei Chören oder von dem Sängerchor und der ganzen Gemeinde.

Als Antwort der Priester auf die Bitte der Gemeinde folgt nun der Segensspruch V. 12—15:

Jahwā, der uns gedenkt, er segne (euch)<sup>2</sup>, die Kleinen  
und Großen zumal!

Es wolle Jahwā euch mehren, so euch wie Kinder und Enkel!

Gesegnet seid ihr von Jahwā, dem Schöpfer von Himmel und Erde!<sup>2</sup>.

Das ist dem Inhalte nach der uralte und immer sich gleich bleibende Begriff des Segens, der uns hier begegnet: die Fruchtbarkeit, die Mehrung des Volkes. Das ist eben das Glück, um das der erste Teil des Psalms bittet. Die Mehrung des Volkes setzt alles andere voraus: Friede, gute Ernten, Gesundheit, Gedeihen der Kinder, Schutz gegen Feinde usw.

Wenn ein Gott wie Jahwā, der Himmel und Erde geschaffen hat und alles tut, was er will, wenn er segnet, dann wird es auch zum Segen. Ein Volk, das auf ihn vertraut, muß ein großes und glückliches Volk werden, es kann nie zu Grunde gehen, »beschäm̄t werden«. Einem solchen Volk gehört die Welt. Das ist die Stimmung, die der feierliche Segen der Priester als Wiederhall in den Seelen der Gemeinde hervorruft. Und aus dieser Stimmung heraus klingt die Antwort, in der die Gemeinde sich

<sup>1</sup> Statt Imp. ist in V. 9—11 mit 21 Mnss., LXX und Syr. Perf. *bâṭah* zu vocalisieren; *Qerē* würde im zweiten Glied entweder 2. Pers. Suff. oder — responsorisch — 1. Pers. voraussetzen.

<sup>2</sup> Wenn wir davon ausgehen dürfen, daß eine gewisse Regelmäßigkeit der israelitischen Poesie zugesprochen werden muß, so kann die Textgestalt in diesen Versen nicht ursprünglich sein. Der dreigliedrige V. 12 (3 + 3 + 3) ist neben den Doppeldreieren in 13—15 unerträglich; V. 12 b oder 13 a unterliegt somit dem Verdacht der späteren Interpolation. Damit wird aber überhaupt die Ursprünglichkeit der Spezialisierung (Israel, Acharoniten, Gottesfürchtige) zweifelhaft. Und da nun der Psalm sonst deutlich in Strophen zu je 3 Doppeldreieren fällt, glaube ich, daß von den Versen 12—13 entweder nur 12 a oder 12 a α. 13 b ursprünglich sind.

gleichsam den Segen aneignet und ihren Dank an den Geber desselben in der Form eines Gelübdes abstattet; ihren Gott Jahwā wolle sie loben und preisen, solange sie auf Erden besteht, denn die Ehre und der Ruhm, die einem solchen Gotte gebühren, können ihm nur solange zu Teil werden, als Israel auf der Erde besteht; die Toten, die »von seiner Hand abgeschnitten sind<sup>1</sup> können ihn nicht mehr preisen:

Der Himmel ist der Himmel Jahwā's, den Menschenkindern  
gab er die Erde;  
nicht preisen die Toten Jah, noch wer zur Stille hinabfuhr.  
Wir aber woll'n preisen Jahwā von jetzt an und immerdar.

Von dem Menschengeschlecht redet der Dichter; es hat im Gegen-  
satz zu der Gottheit im Himmel die Erde als Erbteil erhalten; warum,  
wozu? Damit es die Gottheit preise und ihr Ehre gebe Von den Menschen-  
kindern kommen aber als Lobpreiser der Gottheit nur die Lebendigen in  
Betracht; im Zentrum des Gesichtskreises steht aber immer nur Israel;  
wenn Israel nicht mehr zu den Lebendigen gehören sollte — das ist die  
selbstverständliche Voraussetzung — dann ist es um den Ruhm Jahwā's  
auf Erden getan. Solange es aber besteht, darf Jahwā des ihm gebüh-  
renden Lobpreises gewiß sein.

Über die Zeit dieses Psalms läßt sich nichts Genaueres sagen. Wenn man die von Hitzig, Reuß und Wellhausen verfochtene zeitgeschichtliche Deutung aufgibt, so fällt der in V. 2 vermeintlich liegende Anhaltspunkt hin. Für Abfassung in »der späteren nachexilischen Zeit« spricht nach Buhl, der in sachlicher Hinsicht den genannten Auslegern nicht folgt, erstens die Rolle der aharonitischen Priester, zweitens die Erwähnung der Proselyten. Das zweite Argument ist aber, wie oben gezeigt, mindestens sehr unsicher, wenn nicht ganz hinfällig. Das erste ist auch nicht unbedingt stichhäftig; denn die Priesterschrift ist nicht die Schöpferin der aharonitischen Theorie; auch nach E sind wohl die Priester Nachkommen Aharons<sup>2</sup>. Und die leitende Rolle der aharonitischen Priester beim Kult und in dem religiösen Bewußtsein, im deutlichen Gegensatz zu den Laien, steht wohl seit Ezechiel und den Deuteronomisten fest; man bedenke, daß wir es hier mit einem Psalm aus den Kreisen des Tempelpersonals zu tun haben. Ebenso gut wie »die spätere nachexilische Zeit« würde die erste nachexilische oder die späteste vorexilische passen. — — —

<sup>1</sup> Ps. 88, 6.

<sup>2</sup> Siehe Dtn. 10, 6 ff. (?); Ex. 4, 14—16; vgl. Kittel, Gesch. d. Volkes Israel<sup>3</sup>, S. 348, N. 6, 349, N. 3, 483, N. 4.

Eine kleine Liturgie ähnlicher Art haben wir in Ps. 134. Er gehört nach der Überschrift zu dem großen Herbstfest (*maε<sup>a</sup>lā*)<sup>1</sup>, und da er nach V. 1 für eine nächtliche Feier gedichtet ist, so gehört er mithin als Abschlussliturgie zur ersten Festnacht, der Vollmondnacht des Herbstfestes<sup>2</sup>. Solche Vigilien sind ausdrücklich bezeugt<sup>3</sup>. Bei der Herbstfestvigilie »ist die ganze Festgemeinde im großen Tempelhof versammelt. Knaben aus priesterlichen Geschlechtern zünden beim Anbruch der Nacht die im Hofe stehenden großen Leuchter an; Fackeln werden entzündet, so daß ganz Jerusalem von dem hellen Schein um den Tempel erstrahlt. Auf der großen Treppe, die vom Hof zum Tempelgebäude führt, stehen die Tempelsänger und singen Psalmen. Später beginnt man sich die Zeit bis zum Morgen durch Fackeltanz und allerlei Kurzweil zu vertreiben. In der Frühe, beim ersten Hahnenschrei, mahnen Priester durch Posaunenzeichen zum Schluß der Feier, und die festlich gehobene Gemeinde wird nach Hause entlassen«<sup>4</sup>. Die Entlassung geschieht durch einen priesterlichen Segen, und die (oder eine) Liturgie bei diesem Segensprechen stellt unser Psalm dar. Er hat mit Ps. 122 die Aufforderung der Gemeinde an die Priester gemeinsam, eine Aufforderung, der in Ps. 115 durch ein Gebet an Jahwā ersetzt war. Auffallend ist aber, daß die Antwort in V. 3 scheinbar nicht der Aufforderung entspricht. Die Gemeinde — wohl durch den Sängerchor vertreten — fordert zur Segnung Jahwā's auf:

Wohlan, so segnet Jahwā, alle ihr Diener Jahwā's  
[wohlan, so segnet Jahwā], die ihr steht im Hause Jahwā's!  
In der Tiefnacht erhebt eure Hände in Heiligkeit und segnet Jahwā!<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Beer, Pesachim (in Beer—Holzmann's Mischnaausgabe), S. 46 bezieht den Ps. auf das Päsachfest. Das ist sowohl gegen die Überschrift als gegen das Zeugnis in Sukka IV 1, Middot II 5.

<sup>2</sup> So auch Kittel, Psalmen<sup>3—4</sup>, S. 408. Siehe auch meine Ps.St. II, S. 91.

<sup>3</sup> Sukka IV 1 ff., Josephus C. Ap. I 22, und schon in Jes. 30, 29 wird darauf hingedeutet.

<sup>4</sup> Kittel zum Psalm, mit Hinweis auf Volz, Das Neujahrsfest Jahwā's, S. 4 f., wo ausführlichere Beschreibung der Einzelheiten, und auf Graetz MGWJ 28, S. 246.

<sup>5</sup> V. 3 b zeigt, daß das Metrum des Psalms nicht der Fünfer, sondern der Doppeldreier (event. vereinzelte Sechser) sein muß; in 1 a β ist *kāl* eine Hebung. Dann muß aber *qōdāš* V. 2 zur zweiten Reihe gezogen und *ballelōp* V. 1 mit V. 2 verbunden werden (so LXX); für das Versetzen des Athnach in V. 2 spricht auch, daß die übliche Übersetzung „erhebt eure Hände zum Heiligtum“ eigentlich sinnlos wäre, wenn es sich tatsächlich um eine Segnung der Gemeinde handeln sollte: dann breitet man die Hände über diese aus. In V. 1 b muß eine Reihe verloren gegangen

Wenn nun TM in V. 3 zu Recht besteht und nicht einfach ein *bār'chū*  
*äp* statt *jēbārāch'chā* zu lesen und das Ganze als eine Aufforderung zum Segnen aufzufassen sein sollte, so folgt in V. 3 die Antwort der Priester in der Gestalt eines Segens über die Gemeinde (mit »du« angeredet, wie im aharonitischen Segen):

Dich segne Jahwā aus Sion, der Himmel und Erde gemacht hat!

Dann muß aber das »Segnen Jahwā's« V. 1—2 sachlich nach Analogie von Ps. 115 aufgefaßt werden: dadurch daß die Priester das Volk Jahwā's segnen und ihm damit Glück verschaffen, verherrlichen sie Jahwā und segnen ihn insofern, mehren seinen Ruhm, seine Ehre und damit seine Kraft zum Segnen. — »Jahwā's Segnen« V. 1—2 bedeutet dann geradezu: ihn preisen und ehren dadurch daß man in seinem Namen segnet. — Es gibt aber auch eine andere Möglichkeit, den scheinbaren Widerspruch zwischen Aufforderung und Antwort auszugleichen: die Gemeinde fordert die Priester auf Jahwā zu »segnen«, natürlich in der Absicht, daß er wieder die Gemeinde mit seinem viel größeren Segen segne; darauf antworten die Priester: Jahwā auf Sion, der Schöpfer des Himmels und der Erde, ist mächtig genug, euch ohne weiteres zu segnen, er braucht an sich nicht unseren zuvorkommenden Segen; jetzt segnet er euch alle durch uns.

Was das Alter dieses Psalms betrifft, so dürfte ungefähr dasselbe gelten wie bei Ps. 122. Der Umstand, daß wir in dem *mae'lōp*-Liederheftchen zwei notorisch vorexilische Psalmen, nämlich 122 u. 132 haben, spricht nicht eben für eine besonders späte Ansetzung der übrigen. Siehe übrigens zur Frage Ps. St. II, S. 192 f. — — —

Als eine wirkliche kultische Wechsellturgie mit einem priesterlichen Segensspruch im technischen Sinne des Wortes glaube ich auch Ps. 121 fassen zu müssen. Während die älteren kritischen Ausleger die Frage nach der Form und der Bestimmung des Psalms überhaupt nicht stellen, so glauben Gunkel, Staerk und Kittel in ihm eine »geistliche« Nachahmung einer kultischen Wechsellturgie sehen zu müssen: der Dichter spreche mit seiner eigenen Seele und sei sein eigener Priester. Diese Auffassung stützen sie auf eine sehr fragliche Deutung von V. 1: »die Berge« seien

---

sein, parallel, vielleicht identisch mit, *ı a α*; danach ist oben ergänzt. *ballelōp* muß, wenn es sich um eine bestimmte Nachfeier handelt, amplifikativer Plural sein und etwa Tiefnacht bezeichnen; die Zeit beim ersten Hahnenschrei ist die Zeit des tiefsten Schlafs. *qōdāš* ist als adverbialer Akk. nach Kautzsch § 118 n zu fassen; es deutet den seelischen Habitus der segnenden Priester an, sachlich analog dem „in Heil“ (bezw. Gerechtigkeit) gekleidet“ Ps. 132, 9. 16.

die Berge von Jerusalem — warum dann aber Plural? — und der Dichter befindet sich außerhalb des heiligen Landes, zu dessen Berge er nur sehn-suchtsvoll seine Augen von Ferne erheben könne. — Das ist alles weder notwendig noch naheliegend. Dass das Lied sehr persönlich empfunden ist, ist zwar richtig; seine Gefühle und Stimmungen betrachtet der Dichter aber als typisch für die ganze Gemeinde. Dass die Form der individuellen Lieder stark hineinspielt, ist auch richtig; der Psalm ist aber ähnlich Ps. 122 auf-zufassen; der Dichter redet im Namen der Gemeinde, der eigentlich Redende ist insofern die Gemeinde, wie denn auch diese in den Segens-sprüchen meistens mit »Du« angedredet wird.

Wie ich V. 1 und damit den ganzen Psalm auffasse, habe ich anderswo angedeutet<sup>1</sup>. Der Psalm, ein *mae'laä*-Lied (V. 1), gehört zum Herbstfest, und wie Ps. 122, so deutet auch er auf die große Festprozession hin. Der Singende stellt sich als einen Hilfesuchenden vor, der auf dem Wege dorthin ist, der aber nicht recht weiß, wo die wirkliche Stätte des Heils zu finden sei. Zwischen »den Bergen« in V. 1 und Jahwā in V. 2 ist deutlich ein Gegensatz beabsichtigt, und der Sinn von V. 1 ist dieser: wo soll ich Heil und Hilfe suchen? es gibt ja der »Berge« so viele, die alle Heiligtümer tragen, und jede Religion oder Richtung behaupten, ihr »Berg« sei der richtige »Fels«, die wahre Gotteswohnung, wo Hilfe zu suchen sei. Doch nein — V. 2 — so fragt kein echter Israelit; die Frage ist somit eigentlich eine rhetorische; er fragt nur, um jede falsche Beantwortung a limine abweisen zu können; das Vertrauen bricht plötzlich durch: nur ein Einziger, Jahwā, der Schöpfer des Himmels und der Erde ist der wahre Helfer in allen Nöten; mit den (vielen) Bergen haben wir nichts zu tun, nur mit Jahwā, und er hätte hinzufügen können: mit Sion, dem einzigen wirklichen Gottesberge<sup>2</sup>:

Ich blicke empor zu den Bergen — von wannen kommt  
mir wohl Heil?

Von Jahwā wird Heil mir kommen, dem Schöpfer von  
Himmel und Erde!

Er lasse 'meinen' Fuß nicht gleiten, nicht schlumre er 'mein'<sup>13</sup> Hüter!  
Doch nimmermehr schläft noch schlummert der Hüter Israels!

<sup>1</sup> Ps.St. II, S. 170 f. <sup>2</sup> Vgl. Ps. 48, 2.

<sup>3</sup> Der ganze Aufbau des Psalms macht es natürlich, in dem ersten Teil V. 1—4 die Bitte der Gemeinde, im zweiten V. 5—8 die Antwort der Priester zu sehen. Dann muß aber in V. 3 *razlī* und *sōm'rī* gelesen werden. Der Psalm besteht dann aus 2 Strophen von je 4 Perioden; von den 4 Perioden schließen sich je 2 zu Absätzen zusammen. Die Perioden sind nicht, wie allgemein angenommen, Fünfer, sondern Doppel-dreier und Sechser (so V. 4 und 5); in V. 3 b ist *w'äl*, in V. 6 *w'lō järēh* zu lesen; *Jahwā* V. 8 ist zu V. 7 zu ziehen.

Dieser erste Teil der Liturgie ist, wie in Ps. 115, als Gebet, nämlich um den jedes Heil zusichernden Segen, und als Vertrauensmotive aufzufassen. Zu beachten ist der symmetrische Aufbau der Strophe: in beiden Absätzen zunächst die Bitte (V. 1 und V. 3), jedoch in etwas zaghafter, fast indirekter Form, in V. 1 die gleichsam zögernde Frage, in V. 3 der Wunsch; dann bricht aber beide Male das Vertrauen unmittelbar durch (V. 2 und 4): ich weiß ja fürwahr, daß das Heil von Jahwā kommt, daß der Hüter Israels nimmermehr schläft!<sup>1</sup> Insofern als das Gebet jedesmal vom Glauben momentan beantwortet wird und die Zusage der Hilfe im Voraus ergriffen wird, darf man mit Gunkel u. a. sagen, daß der Dichter hier als sein eigener Priester auftritt. Das schließt aber keineswegs die bestätigende Zusage des wirklichen Priesters und den ausdrücklichen Empfang der segenspendenden Worte aus; so greift denn im zweiten Teil V. 5—8 der (oder die) Priester das Wort und antwortet auf das Gebet mit einem kultischen Segen, der die letzten Worte der Gemeinde wieder aufnimmt und bestätigt:

Jahwā ist dein Hüter, Jahwā ist dein Schirmherr, er geht  
dir zu Rechten,  
nicht sticht dich des Tages die Sonne [noch] (schadet)  
der Mond (dir) des Nachts

Es behüte dich Jahwā vor allem Übel, es behüte Jahwā dein Leben, behüte dein Gehen und Kommen von jetzt an in Ewigkeit.

Mit objektiver Gewißheit wird hier der Gemeinde der gnädige Schutz Jahw  s in allen Gefahren zugesagt, gegen die schädlichen M  chte der Natur<sup>2</sup>, gegen alle Dämonen, gegen jedes bel. Sicher und getrost darf der fromme Israelit zu seiner Arbeit hinausgehen, unverzehrt kehrt er des Abends zu seinem Hause zurück, er ist immer in Jahw  s Schutz; der Segen, den er jetzt empfangen, begleitet ihn, wenn er hinausgeht, und str  m  t ihm entgegen, wenn er wieder zurückkommt. Es ist somit nicht nur eine Übertragung in der Richtung des Urspr  nglicheren, wie Gunkel u. a. meinen, sondern ein durchaus richtiges Festhalten der Meinung des Psalms, wenn die Schlussworte desselben noch bei uns kultische Segensformel ist.

Wenn unsere Deutung von V. 1 f. richtig ist, so dürfte der Psalm etwa derselben Zeit entstammen wie Ps. 122. Jerusalem ist dem Frommen

<sup>1</sup> In Ps.St. II, S. 171 hatte ich noch V. 3—4 in der traditionellen Weise dem in V. 5—8 Redenden zugewiesen.

<sup>2</sup> Zum „Mondstich“ V. 6 siehe Kittel zur Stelle.

die einzige Stätte, wo göttliche Hilfe zu suchen ist; andererseits wird aber noch mit der Möglichkeit gerechnet, daß auch die anderen heiligen »Berge« eine gewisse Anziehung ausüben können<sup>1</sup>.

\*

b) Nach dem was oben I 1 gesagt ist, verstehen wir, daß auch die Fürbitte nach israelitischen Begriffen ein Segen ist. Mit der wachsenden Erfassung Jahwā's als wollender und handelnder Persönlichkeit und Spender alles Segens und Glücks mußten notwendig das Gebet um den göttlichen Segen und die Fürbitte der Kultdiener für Gemeinde und Einzelpersonen die alte selbstwirkende Segensformel etwas zurückdrängen, jedenfalls den Stil und die Form derselben mehr oder weniger stark beeinflussen. — So entstehen kultische Gebetspsalmen, die mehr oder weniger das Gepräge des alten Segenswortes tragen.

Auf der Grenze zwischen Fürbitte und Segen stehen Ps. 72 und der erste Teil von Ps. 20<sup>2</sup>. Während aber in den in I 3 a behandelten Psalmen der (die) Priester als der (die) Sprecher der Segensworte aufzufassen waren, und diese über die ganze Gemeinde als solche gesprochen wurden, sind Ps. 72 und 20, 2—6 als segenswirkende Fürbitte der Gemeinde für einen einzelnen Mann an ihrer Spitze, für den das Volk tragenden König gemeint. Ob wir uns dabei vorstellen, daß das Gebet von dem die Gemeinde vertretenden Sängerchor oder von einem einzelnen Kultdiener, etwa einem priesterlichen Propheten (oder prophetischen Priester) gesprochen, bzw. gesungen wurde, ist von untergeordneter Bedeutung; ideell tritt der Betreffende als der Vertreter und Sprecher der Gemeinde auf.

Das ist besonders in Ps. 20 deutlich, wo nach der Fürbitte für den König in 1. Pers. Plur. ein Einzelner, augenscheinlich ein Kultprophet, auftritt und die Antwort der Gottheit auf die Bitte verkündet und in der 1. Per. Sgl. (»jetzt weiß ich fürwahr, daß Jahwā seinem Gesalbten beisteht«) redet. Hier ist das Gebet in V. 2—6 ohne jede Frage kultisch und literarisch aus den Hilfgebeten (bezw. Klagepsalmen) des Volkes bei den besonderen Bettagen zu erklären, die bei besonderen unglücklichen Anlässen (Niederlage, Pest, Hunger, Dürre u. ä.) veranstaltet wurden<sup>3</sup>. Es handelt sich hier in Ps. 20 um eine solche besondere Veranlassung; ein Krieg steht

<sup>1</sup> Er steht insofern auf einer Linie mit Ps. 87, der auch gegen die anderen „Wohnungen“ [Jahwā's] in Jakob leise polemisiert, und den ich zugleich als vorexilisch betrachte, siehe Ps. St. II, S. 185—187.

<sup>2</sup> Näheres über den kultischen und literarischen Zusammenhang dieser Psalmen in Ps. St. III, S. 73 ff., 93 ff.

<sup>3</sup> Siehe Gunkel, Artkl. Psalmen in RGG IV, Sp. 1934 f.

bevor, das Volk ist von Feinden bedroht und sucht nun, sich der Hilfe Jahwā's zu sichern.

Die Fürbitte in Ps. 20 lautet nun:

Dich erhöre Jahwā in der Not, dich behüte" Jakobs Gott<sup>1</sup>,  
 er sende dir Hülfe vom Heiligtum, Beistand von Sion aus!  
 Er gedenke all deiner Spenden und finde deine Ganzopfer fett,  
 er gebe dir, wie du begehrst, und erfülle dir ganz was du planst!  
 Mögen wir uns freun deines Sieges, uns beim Namen  
 unseres Gottes 'erheben'<sup>2</sup>

Der Einfluß des kasuellen kultischen Gebetpsalms zeigt sich in der Bezugnahme auf eine bestimmte geschichtliche Situation V. 2 und in der Berufung auf die früher betätigte kultische Frömmigkeit des Königs (V. 4) (»Frömmigkeits- oder Gerechtigkeitsmotiv«). — Andererseits verrät die Anrede an den König statt an die Gottheit und die Form: möge Jahwā dir das und das Gute tun, den Einfluß des kultischen Segensspruches.

Da der König sowohl der Führer im Krieg als überhaupt der Vertreter des Volkes ist, in dem es sein Leben und seine Sicherheit hat<sup>3</sup>, so versteht es sich von selbst, daß er eine hervorragende Rolle bei den dem Kriegszuge vorausgehenden kultischen Feiern spielt; es entspricht sowohl der altorientalischen als der altisraelitischen Auffassung, wenn in solchen Fällen die ganze Sache als Sache des Königs betrachtet wird. — Andererseits ist die deutliche Unterscheidung, die trotzdem zwischen König und Volk vollzogen wird, indem dieses als Fürbeter für jenen auftritt, ein Zeichen der Auflösung der alten Denkweise, die sich im Kulte keinen Gegensatz zwischen der Gesellschaft und dem Einzelnen bewußt wird; die alte Zeit würde das in der Person des Häuptlings zu Tage tretende »Großich« des Volkes als für sich durch den Mund des natürlichen Vertreters betend hervortreten lassen. Der Psalm bezeugt insofern eine spätere Zeit und wohl auch den Einfluß des selbstherrlichen Despotideal der kana'anäischen Kultur und der Großstaaten, denen die unmittelbare seelische Einheit von König und Volk nicht mehr selbstverständlich war, und nach deren Auffassung das Gute zunächst für den König da ist, nur abgeleitet und in zweiter Reihe für das Volk<sup>4</sup>.

Dafß der König, bezw. der Häuptling, vor besonders wichtigen Handlungen, wie es der Krieg eine ist, den Segen des Volkes empfängt, entspricht

<sup>1</sup> Str. *šēm* m. c.

<sup>2</sup> Wohl *nīzdōl* zu lesen. V. 6 b wohl Doublette zu V. 5.

<sup>3</sup> Siehe Ps.St. II, S. 298—303.

<sup>4</sup> Zu diesem späteren Häuptlingsideal im Gegensatz zu dem ursprünglichen vgl. Johs. Pedersen, Israel I—II, S. 170 f.

jedoch an sich durchaus der alten, ursprünglichen Anschauung. Wie das Volk sogar die Gottheit »segnet«, so ist es ganz natürlich, daß es den Höhergestellten segnet und dessen Macht mit der seinigen erhöht, indem es seine Seele und seine Macht ihm dadurch unterordnet, in ihn aufgehen läßt. Auf diesen Beistand des Geringeren, den einzigen, den dieser leisten kann, hat der Mächtigere im Bunde gerechten Anspruch<sup>1</sup>. Das Sekundäre ist, daß das mit dem kultischen Gebet um Hilfe in der Not verbunden worden ist, und daß das Volk dabei im Kulte nicht als Kulsubjekt, sondern gewissermaßen als Staffage auftritt. Und eine Abschwächung des ursprünglichen Sinnes des Segensspruches zeigt sich vor allem darin, daß das Ganze als ein Gebet an die Gottheit gedacht ist, auf dem nun im Folgenden ein Kultprophet die göttliche Antwort mitteilt, die wohl durch irgendwelche technische Mittel (Urim-Tummim, Opferschau oder dgl.) ermittelt wurde. — — —

Dieselbe Mischung von Gebet und Segen zeigt auch Ps. 72. Daß der im Psalm erwähnte König nicht etwa der Messias, sondern der geschichtliche König Israels ist, halte ich nach Gunkels Aufsatz »Die Königssalmen« in Preuß. Jahrbücher 1914 für erwiesen; vgl. auch Kittel im Kommentar. Der Psalm fängt als ein regelrechtes Gebet mit Anrufung der Gottheit und Anrede derselben in der 2. Pers. an (V. 1—2), und auch im Folgenden wird der König in der 3. Pers. erwähnt. Das Gebet geht aber schon von V. 3 an in die Form des Segens über. Der Psalm schließt auch mit dem regelrechten Segensspruch:

'Er sei gesegnet'<sup>2</sup> auf ewig, solang die Sonne scheint sprosse(?)  
sein Name,  
es segnen sich in ihm alle Völker, es preisen ihn [all Geschlechter  
der Erde]<sup>3</sup>.

So breit wird aber der Segen ausgeführt und so ausgiebig verwertet der Verfasser die traditionellen Verheißungen, daß der Psalm den Eindruck einer prophetischen Verheißung erweckt. Da nun die verheißenden Orakelantworte der Propheten, wie anderswo gezeigt worden ist<sup>4</sup>, eine große Rolle in dem israelitischen Kult gespielt haben, könnte man versucht sein, in dem Psalm nicht eine eigentliche Fürbitte der Gemeinde, sondern einen Orakelspruch eines Kultpropheten zu sehen; der Psalm würde sich dann neben Ps. 89, 20—38; 132, 11—18 stellen. Dagegen spricht aber der Anfang des Psalms sowie der Umstand, daß Jahwā weder als Geber der Gaben genannt wird noch in der 1. Pers. auftritt, wie es fast immer Sitte

<sup>1</sup> Ib. S. 178 ff.

<sup>2</sup> Lies *bärūch st. šemō*, in Anschluß an LXX.

<sup>3</sup> Ergänzt nach LXX.      <sup>4</sup> Ps. St. III.

der kultischen Orakel ist. Das Richtige ist wohl, in dem Psalm eine Fürbitte für den König an seinem Thronbesteigungstag zu sehen, die inhaltlich und formell so stark vom kultischen Segen und der prophetischen Verheißung beeinflußt ist, daß sie kaum mehr das Gepräge der Fürbitte hat. Der Psalm erwünscht und verheißt dem Könige all das paradiesische Glück, daß man bei der Thronbesteigung des neuen Königs zu wünschen pflegte und das man sonst eigentlich und ursprünglich aus der im Kulte alljährlich wiederholten Thronbesteigung des Gottes erwartete<sup>1</sup> — war ja der König nach israelitischer Anschauung Jahwā's Sohn<sup>2</sup>.

Dafß die beiden Psalmen 20 und 72 als Königspsalmen vorexilisch sind, brauche ich nicht zu beweisen. Eine nähere Bestimmung der Zeit dürfte unmöglich sein, da deutliche zeitgeschichtliche Anspielungen fehlen. Sie sind, wie Gunkel richtig bemerkt<sup>3</sup>, »nicht Gelegenheitsgedichte im strengen Sinne, sondern vielmehr Formularen zu vergleichen«, die auf jeden König in ähnlichen Fällen passen sollen. So zeichnen sie denn auch nicht den einzelnen König, wie er tatsächlich war, sondern das Königsideal<sup>4</sup>.

\*

c) Eine Weiterentwicklung des oben unter 3 a besprochenen, poetisch geformten, in den Zusammenhang eines von dem Sängerchor gesungenen »Psalms« (Liturgie«) hineingesfügten priesterlichen Segens liegt in Ps. 128 vor. Der Psalm läuft in einen Segensspruch aus V. 5 f., der nach Art und Stil den oben behandelten sehr ähnlich ist. Von den dort besprochenen Psalmen unterscheidet sich aber Ps. 128 erstens formell dadurch, daß wir hier keine Spur einer Wechsellturgie entdecken können; er scheint beim kultischen Vortrag von einem Chor uno tenore gesungen worden zu sein; und zweitens inhaltlich dadurch, daß dem Segenssprache voran eine längere Beschreibung des Inhaltes des zu erwartenden Segens geht, wie denn auch ausdrücklich gesagt wird, daß so der gottesfürchtige Mann gesegnet wird.

Wenn wir mit der kultischen Deutung der obigen Psalmen im Recht sind, so würde auch hier nichts gegen die Annahme einer ursprünglichen kultischen Bestimmung des Ps. 128 einzuwenden sein. Jedenfalls ist die Auffassung, die etwa Gunkel und Kittel zu vertreten scheinen, daß wir hier

<sup>1</sup> Siehe Ps. St. II, S. 146—178.

<sup>2</sup> Ps. 2, 7; 89, 27 f.; 110, 3.

<sup>3</sup> Ausgew. Psalmen<sup>4</sup>, S. 26.

<sup>4</sup> Vgl. mein Buch Kongesalmerne i det gamle testament, Kristiania 1916, S. 20 ff., 117 f.

ein rein privates Gedicht haben, das nur den Wünschen irgend eines privaten Mannes Ausdruck geben will<sup>1</sup>, nicht wahrscheinlich. Denn dann würde man nicht einen förmlichen Segensspruch als Abschluß erwarten; wenn der Dichter für sich selbst wünscht, warum denn »du«, und warum nicht der dann zu erwartende Schluß: möge es auch mir so ergehen? Und wenn er für die Anderen seine Wünsche hervorbringt, dann sollte man als Schluß etwa folgendes erwarten: seid nun auch ihr fromm und fürchtet Jahwā, damit es euch also ergehe. — Ebensowenig befriedigt die Auffassung Staerks, der in dem Psalm ein »didaktisches« Lied sieht. Die »Belehrung« ist doch hier nur als Unterbau, als »Motiv« für den Segensspruch gemeint. Mit einem förmlichen Segensspruch enden sonst nicht die Belehrungen über das Los der Frommen, die wir etwa im Buche Hiob so oft lesen.

Eins hat aber Staerk richtig betont, nämlich daß der Psalm sehr stark von dem Stil und dem Thema der »Weisheitsdichtung« beeinflußt ist. Das Los der Frommen und der Gottlosen war seit Alters ein beliebtes Thema der israelitischen Spruchdichtung. Und zwischen den Stilformen dieser Dichtung und den Segens- und Fluchformeln bestand vom Haus aus ein gewisser Konnexus; man brauchte nur diese Formeln ein wenig ausführlich zu gestalten, so hatte man sofort die genannte Beschreibung des Loses der Frommen und der Gottlosen. Möglich, ja sogar wahrscheinlich ist es, daß dieses Thema der Spruchdichtung eigentlich aus den Segens- und Fluchformeln entstanden ist; darauf deutet der nicht seltene Gebrauch der Einleitungsformeln »gesegnet« und »verflucht«, meistens jetzt in »Seeligpreisungen« und »Weherufe« abgeschwächt. Darüber ist näher im Kap. IV zu reden. — In Ps. 128 können wir die umgekehrte Beobachtung machen: die Spruchdichtung hat wieder den kultischen Segen beeinflußt.

Es fragt sich aber, ob der Psalm wirklich als priesterliche Segensformel gemeint ist. Das ist nun nicht wahrscheinlich; dazu wäre er auch reichlich lang. Ein anderes ist die gesungene Liturgie, in die der von einem einzelnen oder von mehreren Priestern »gesungene« Segen als organisches Glied eingeht; ein anderes ist ein ganzer »einstimmiger« Psalm, von Priestern — nicht etwa von den Sängern — gesungen, der den Segen gewissermaßen als Thema behandelt. Einen Kultakt wie den letztgenannten kann ich wenigstens mir nicht recht vorstellen.

Ich denke mir eher die Sache so, daß unser Psalm als ein von dem gewöhnlichen Sängerchor vorgetragener Gruß an die Festmenge gedacht

<sup>1</sup> Ähnlich denkt sich wohl auch die ältere Auslegung die Sache, obwohl sich hier nie die prinzipielle Fragestellung findet.

ist, und daß diese Sitte sich aus dem priesterlichen Segen entwickelt habe. Als liturgischen Ort des Psalms würde ich dann an die Ankunft der Festprozession auf den Tempelhof denken, etwa wie in Ps. 118, 19—26, wo der Einzug der Prozession mit dem Segen der Priester begrüßt wird. Dass dieser Segensspruch bei gewissen Gelegenheiten von einem den Segen etwas mehr ausmahlenden Psalm der Sänger ersetzt worden sei, scheint mir eine recht naheliegende Möglichkeit zu sein. Das würde auch sehr gut zu der Tatsache stimmen, dass der Psalm durch die Überschrift in Verbindung mit dem Herbstfest gesetzt ist, was ohne Zweifel auch von Ps. 118 gilt.

In einer den Mahnungen an den Festzug in Ps. 24 und 15 nicht unähnlicher Weise wird dann die Gelegenheit benutzt, der Gemeinde die Bedingung des Segens, die Gottesfurcht einzuprägen, und durch eine möglichst anmutige Beschreibung des Glückes der von Jahwā Gesegneten den religiösen Eifer der Gemeinde anzuspornen, indem ihr die schöne Verheißung vor die Augen gestellt wird. So erklärt sich in der einfachsten Weise die Anrede mit »Du«, die auch dem Segensspruch eigentlich ist. So erklärt sich auch der allmähliche Übergang der Beschreibung des Segens in einen förmlichen Segensspruch nach Art des priesterlichen Segens, während das Ganze doch das Gepräge einer bedingten Verheißung behält: wenn du Jahwā fürchtest, so ist dies der Lohn, der dich erwartet und den du von diesem Orte heimbringen kannst<sup>1</sup>. — Bezuglich diesem Moment der Verheißung berührt sich der Psalm mit den kultischen Orakeln, die als Antwort auf das Gebet der Gemeinde derselben Segen und Glück verheißen; so etwa Ps. 85<sup>2</sup>.

Sowohl mit altisraelitischer Anschauung als mit dem Inhalte des Herbst- und Fruchtbarkeitsfestes stimmt es nun, dass Fruchtbarkeit der Familie und ungestörter Genuss des Ertrages des Ackers als der eigentliche Inhalt des Segens dargestellt werden<sup>3</sup>:

Wohl dem der da fürchtet Jahwā,  
wer geht auf seinen Wegen,  
den Ertrag deiner Hände darfst du essen —  
wohl dir und Heil!

Dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock  
drinnen im Hause,  
deine Söhne wie Ölbaumflänzchen  
rings um deinen Tisch.

<sup>1</sup> Als einen solchen „Festgruß“ des Tempelpersonals an die hinaufwallende Menge möchte ich auch Ps. 133, vielleicht auch Ps. 127, auffassen.

<sup>2</sup> Siehe Ps.St. II, S. 160 f.      <sup>3</sup> Vgl. Ps.St. II, S. 168—170.

Dafs in dieser Beschreibung sowohl eine unverkennbare Individualisierung des erhofften Glückes der Frommen als die einfachen Verhältnisse des bäuerlichen Kleinlebens durchblicken, hat Gunkel mit Recht betont. Auch die unsicheren Verhältnisse im Leben des orientalischen Kleinstaates, vielleicht unter Fremdherrschaft, jedenfalls unter hartem Steuerdruck, den räuberischen Einfällen der Wüstensöhne und dem unsicheren Klima Palästinas ausgesetzt, und daneben die bangen Ahnungen und die rührenden Hoffnungen des kleinen Mannes spiegeln sich, wie Gunkel zeigt, in dieser Beschreibung wieder. Um so bemerkenswerter ist neben jenen individuellen Glückshoffnungen das kollektive Gepräge der Ideale, denen der zweite Teil des Psalms Ausdruck gibt:

Also<sup>1</sup> wird der Mann gesegnet,  
der da fürchtet Jahwā,  
Es segne Jahwā dich von Sion,  
[der Schöpfer des Himmels]<sup>2</sup>.

Du wirst sehen Jerusalems Glück  
alle Tage deines Lebens  
und Kindeskinder dir schauen!  
Über Israel Heil!

Hier wird zunächst konstatiert: dieses Glück wird dem gottesfürchtigen Manne zu Teil. Und daran schließt sich das Versprechen, das zugleich eine Mahnung enthält: möge es auch dir so ergehen! Möge Jahwā dich jetzt von Sion aus segnen! Hier nimmt nun der Dichter den kurzen Stil der alten Segensformeln auf, sogar mit dem Imp., das wir oben als Stilform des Segensspruches gefunden haben. Indem nun die Verheißung in einen regelrechten Segensspruch übergeht, stellen sich sofort die alten kollektiven Ideale ein; der Psalm will ja trotz allem ein Gemeindesalm sein. Das höchste Glück des Israeliten ist das Glück Israels. Die beiden hängen unlösbar zusammen. Wenn der Einzelne viele Kinder bekommt, so gedeiht Israel, so freut sich und frohlockt die heilige Stadt Jerusalem, das Zentrum der Gemeinde und das sichtbare Zeichen der Gnade Jahwā's. Und umgekehrt ist das ruhige Fortbestehen und Wohlergehen Jerusalems die Quelle der höchsten Freude des frommen Mannes; so lange Jerusalem mit Tempel und Kult steht, hat Israel eine Hoffnung. Daher schließt der Psalm mit dem Wunsch, der eigentlich der Zweck des ganzen darstellt: über Israel Heil! Seid fromm, so verwirklicht sich das Heil!

<sup>1</sup> Streiche *kī*.

<sup>2</sup> Ein kurzes Glied fehlt; oben nach Ps. 124, 8 u. a. St. ergänzt.

Zeitlich dürfte dieser Psalm etwas jünger als Ps. 122 sein. Die religiöse Wertschätzung Jerusalems, die sowohl Ursprung als Folge des deuteronomischen Gedankens war, und die die Restauration nach dem Exil mächtig gesteigert<sup>1</sup> haben wird, tritt hier noch ausgeprägter als in Ps. 122 hervor. Das ausgesprochene Kleinlebensideal entspricht auch, wie Gunkel betont hat, besser der Zeit der Fremdherrschaft als der des Bestehens des nationalen Staates.

Literarisch bezeichnet Ps. 128 eine Übergangsstufe von den kultischen Segensliturgien zu »Segenspsalmen« wie etwa die am Eingang genannten und noch später zu besprechenden Ps. 1 und 112. — — —

Dafß ähnliche Beschreibungen des Segens des Frommen auch sonstwie im Kult eine Rolle gespielt haben, könnten wir schon Ps. 72 entnehmen. Die hier vorliegende Mischung von Fürbitte, Segenswunsch und Prophetie hat eben in der Ausmalung des erwarteten Segens ihren wesentlichsten Inhalt. Dasselbe ist auch Ps. 91 zu entnehmen, in dem ich ein Fragment einer Krankenreinigungsliturgie sehe<sup>2</sup>. Hier besteht der erste Teil des erhaltenen Stückes in einer Beschreibung des Glückes des Frommen, die sich in vielen Beziehungen nahe mit den ähnlichen Schilderungen im Buche Hiob und mit Ps. 1 und 112 berührt. Über den näheren Zweck des Stückes und den Platz desselben in der Liturgie ist es schwer, etwas Genaueres zu sagen, da der Psalm, wie gesagt, nur ein Fragment ist. Es enthält wahrscheinlich eine tröstende und verheißende Ansprache des Priesters an den Kranken, der gereinigt werden soll, und wird von einem direkten, die volle Wiederherstellung versprechenden göttlichen Orakel fortgesetzt.

\*

d) Wir sahen oben, daß in Ps. 128 an den Segen ein Bedingung geknüpft war: die Bedingung der Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Das ist zwar immer die selbstverständliche Voraussetzung; es ist aber nicht bedeutungslos, daß es ausdrücklich gesagt wird. Die natürliche Form des mit einer Bedingung verbundenen Segensspruches, der im Kulte allgemeine Geltung haben und auf alle die Anwesenden bezogen werden soll, falls diese überhaupt für den Segen empfänglich sind, ist nun: gesegnet, wer so und so tut. — Damit ist der kultische Segensspruch ausdrücklich ein Träger der ethisierenden und unter Umständen ethischen Gedanken der Religion geworden. Das so geschieht, ist eine Tatsache von großer Tragweite; denn nichts wird in einer Religion auf der Stufe Israels als heiliger

<sup>1</sup> Vgl. mein Buch Ezra den skriflærde, Kristiania 1916, S. 140.

<sup>2</sup> Siehe des weiteres in Ps.St. III, S. 102 ff.

empfunden als solche kultischen Worte, die sozusagen die ganze Fülle der Wirklichkeit in sich zusammenfassen, wie es das wirksame Segenswort tut. Indem solche Worte Träger der sittlichen Gedanken der Religion werden, verleihen sie auch der Sittlichkeit von ihrer eigenen unbedingt verpflichtenden Heiligkeit. Das bedeutet ein Erstärken der sittlichen Gedanken der Religion. Und dieses Erstärken führt unwillkürlich zu Erweiterungen und Spezialisierungen der die ethischen Forderungen aussprechenden Segensworte. Man begnügt sich dann nicht länger mit der ganz allgemeinen Formulierung: Gesegnet sei, wer gerecht oder gottesfürchtig ist, sondern man erweitert und spezialisiert die Formeln: gesegnet sei, wer so und so tut, und wer so und so tut, und wer so und so tut, usw.

Solche vielgegliederte Segensformeln sind uns nicht mehr im AT erhalten; wir dürfen aber mit ziemlich großer Sicherheit folgern, daß sie einmal da gewesen sind. Dafür werden wir unten im Kap. III einen Wahrscheinlichkeitsbeweis liefern; hier soll auf ein weiteres Indizium gezeigt werden, das aus den Kultpsalmen erschlossen werden kann. Ich denke an die Pss. 24 und 15.

Dafs Ps. 24 ein Festprozessionslied<sup>1</sup>, und zwar eins zur Prozession des großen Herbst- und Thronbesteigunsfestes Jahwā's<sup>2</sup> ist, darf als sicher betrachtet werden. Von »geistlicher Nachahmung« kann hier keine Rede sein. Das Mittelstück des Psalms, eine dramatische Szene, die sich vor den Tempeltoren abspielt<sup>3</sup>, hat nun den Zweck, dafür zu sorgen, daß kein Unbefugter mit ins Heiligtum hineinzieht, daß sämtliche Festteilnehmer rein und würdig sind, damit nicht die Anwesenheit eines Frevlers oder eines innerlich Unreinen den göttlichen Zorn erwecke und Unheil über Israel herabrufe; denn bei diesem Fest ist der heilige Jahwā in besonderen Sinne in der Mitte der Gemeinde, er zieht, durch die Lade vertreten, an der Spitze seines Volkes als siegreicher König in seinen Palast ein. Daher wird vor den Tempeltoren auch hier an die Hineinziehenden ein ernstes, mahnendes *γνωθι σεαυτον* gerichtet.

Es wird fast immer der Fall sein, daß unter den Reinheits- und Heiligskeitsbedingungen, die zur Teilnahme an den Kult gestellt werden, sich auch solche finden, die nicht äußerlich kontrolliert werden können; das muß notwendig da der Fall sein, wo die Religion einen stark ethizierenden Zug aufweist, und das ist in Israel in geschichtlicher Zeit immer der Fall gewesen. Was der Einzelne weit vom Heiligtum oder im Verborgenen getan

<sup>1</sup> Gunkel, Artkl. Psalmen in RGG; d. s., Ausgew. Ps.<sup>4</sup>; Staerk in Schr. AT Ausw. III 1.

<sup>2</sup> Ps. St. II, S. 118 ff.

<sup>3</sup> Zur Analyse des Psalms siehe ebenda.

hat, das kann oft niemand wissen; wie kann man dann den Unwürdigen von dem Kultfähigen scheiden? Der Einzelne muß vor den Ernst des unwürdigen Herantretens gestellt werden: es muß vor dem Eintritt an jeden Einzelnen gesagt werden, daß nur derjenige, der den Forderungen entspricht, hineinkommen darf; wer es nicht tut, zieht den brennenden Zorn der Gottheit auf sich herab und wird von ihrer Strafe vernichtet. Das kann man nun in zweierlei Weise tun. Entweder, wie in Delfoi, durch einen allgemeinen, umfassenden Appell an das Gewissen: untersuche dich selbst! Oder aber — und das entspricht dem weniger entwickelten semitischen Geist besser — kann man das Gewissen durch eine kasuistische Examination unterstützen: hast du das und das und das getan, bezw. unterlassen? Die Voraussetzung ist in beiden Fällen, daß die Gottheit selbst dabei ist und den Lügner sofort strafen wird. — Bei dem Thronbesteigungsfestzug in Israel hat man es nun, laut Ps. 24, so gemacht, daß man die Frage in den Mund der Hinaufziehenden legt: »wer darf steigen hinauf zum Jahwā-Berg, wer darf stehn an seiner heiligen Stätte?« Und vom Tempel lautet dann die Antwort der Priester: wer das und das getan und das und das unterlassen hat. Das ist sicher ziemlich alte Kultsitte in Israel; Ps. 24 ist sicher und die prophetisch-eschatologische Nachahmung der Sitte in Jes. 33, 14 ff. höchst-wahrscheinlich vorexilischen Ursprungs<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zu Ps. 24 siehe Ps. St. II, S. 190; zu Jes. 33 ib. S. 235, N. Ich sehe keinen Grund ein, die kultische Bestimmung von Ps. 15 zu leugnen. Es heißt nicht selten, daß in diesen Pss. die kultisch-rituellen Forderungen fehlen; daß ist aber nur bedingt richtig; 24, 4 verlangt auch die „Reinheit der Hände“, ein Ausdruck, der wohl auch die lewitisches Reinheit einschließt. Dasselbe dürfte übrigens auch in dem „vollkommen wandeln“ Ps. 15, 2, der Kittel ohne Recht auf „den streng sittlichen Wandel“ beschränkt, der Fall sein. Wenn aber das Rituelle so stark zurücktritt, so wird das nicht aus einer etwaigen Abstandnahme der Dichter von solchen Forderungen zu erklären sein, wie z. B. Staerk zu meinen scheint, wenn er Ps. 24 als „aus dem prophetischen Geiste geboren“ bezeichnet; denn daß die Teilnehmer die zum Feste nötigen äußerlichen Reinigungen durchgemacht haben, das kann leicht von den Priestern kontrolliert werden; das Rituelle wird als selbstverständlich vorausgesetzt (so richtig Kittel); hier gilt es aber, durch einen vor den Augen Jahwā's vollzogenen Appell an die Einzelnen festzustellen, daß auch den unkontrollierbaren Forderungen genüge geschehen ist; ganz natürlich wird dann auf Ethos und Obervanz das Hauptgewicht gelegt. Den Ausdruck „prophetisch“ finde ich in dieser Verbindung sehr irreführend, da es nicht die „Propheten“ sind, die die ethische Strömung in der israelitischen Religion geschaffen haben; in Wirklichkeit sind die Propheten erst dann verständlich, wenn man voraussetzt, daß die Religion schon vor ihnen einen starken ethischen Zug gehabt hat. Das betont übrigens Kittel mit Recht.

In dem hier behandelten Zusammenhang ist es nun bedeutungsvoll, daß — wie Kittel zu Ps. 15 mit Recht betont hat — die Antwort formell der Frage nicht entspricht. Die Frage lautet: wer darf zum Berg Jahwā's hinaufsteigen und in seinem Heiligtum weilen? Die Antwort aber lautet:

Wessen Hände und Herz sind rein, wer nicht richtet auf  
Eitles seinen Sinn<sup>1</sup>,  
der wird Segen von Jahwā empfahn und (sein) Recht von  
dem Gott seines Heils.

»Der empfängt Segen«, heißt es, nicht: »der darf hinaufsteigen«. Die richtige Erklärung der Tatsache hat auch Kittel angedeutet: die Antwort schließt sich an eine übliche priesterliche Segensformel an. Es hat demnach kultische Segensformeln gegeben, die etwa so lauteten: gesegnet wer vollkommen wandelt und Recht tut; gesegnet wer im Herzen Wahrheit redet; gesegnet wer nicht mit der Zunge Schaden stiftet<sup>2</sup> usw. nach den einzelnen Sätzen in Ps. 15 oder 24. — Auf welchem Platz im Kulte solche Segensworte, die genau den unten zu besprechenden Fluchworten in Dtn. 27,14 ff. entsprechen, gesprochen worden sind, darüber können wir nichts Sichereres sagen, auch nicht, ob sie zu den regelmäßig wiederholten oder zu den kasuellen Kultworten gehört haben. Wir kommen unten in Kap. III auf solche Segensworte zurück. Daß sie aber ziemlich alt sind, geht daraus hervor, daß sie von Ps. 24 vorausgesetzt sind; denn dieser Psalm, der zu einer Festprozession mit der Lade gehört<sup>3</sup>, ist sicher, weil die Existenz der Lade voraussetzend, vorexilisch.

<sup>1</sup> V. 4 b wohl eine metrisch überschüssige Ausfüllung nach Ps. 15. Oder fehlt etwas?

<sup>2</sup> Das „die Zunge herumlaufen lassen“ bezieht sich auf das Reden von Zauberworten, die dem Nächsten ins Verderben stürzen. s. Ps.St. I, S. 15 ff.

<sup>3</sup> S. Ps.St. II, S. 118—120 und vgl. zu Ps. 132 ebenda, S. 107—118.

## KAP. II. DER FLUCH IN KULT UND PSALMDICHTUNG.

### 1. Der Fluch.

Ist der Segen die positive Kraft des Lebens<sup>1</sup>, so ist der Fluch *ālā*, *q̄lālā*, *ta'la* die negative<sup>2</sup>. Das Wort *ālā* steht in Ps. 10, 7 synon. *mirmōh* Trug, in Ps. 59, 13 synon. *kāhaš* Lüge. »Lüge« und »Trug« kommen aber hier nicht in Betracht als Bezeichnungen des Unwahren oder Nicht-seienden, sondern bezeichnen das Negative im Sinne des Zerstörenden, Schädlichen, Unheilvollen<sup>3</sup>: *ālā* ist insofern ein Synonym zu *āwān*, Zauber, die böse, unheilbringende Macht (siehe unten).

Das hebr. *ālā* bedeutet nicht nur das Fluchwort oder die Fluchtat und die Wirkungen derselben im Unglück und Mislingen, sondern auch und zur selben Zeit das Gefluchtsein, das Mit-Fluch-Gefülltsein, die Bosheits- und Unglücksnatur, die solche Wirkungen hervorbringt, und die böse oder »negative« oder zum bösen verwendbare »Macht«, die solches wirkt<sup>4</sup>.

Der Fluch ist wie ein giftiger Stoff, der die Seele füllt, sie verzehrt und ausleert, so daß sie ihre Kraft verliert und »schlaff« und »gebeugt«, »leer« und »leicht« und damit »ungerecht« wird. Er ist überhaupt eine verheerende Macht, die alles das zerstört, was sie trifft; die Erde verliert ihre Kraft, die Pflanzen verwelken, die Städte stürzen, die Bewohner trauern und gehen zu grunde<sup>5</sup>; das Land verwelkt, die Auen verdorren<sup>6</sup>. Wenn der Fluch in ein ehebrecherisches Weib hineinkommt, so schwollt ihr Bauch, ihre Lenden schwinden, sie kann keine Kinder gebären und wird »ein Fluch unter ihren Verwandten«<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Siehe Kap. I 1.

<sup>2</sup> Vgl. zum Folgenden Johannes Pedersen, Israel I—II, S. 341—353; der-selbe, Der Eid bei den Semiten [Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients III], Straßburg, Trübner 1914, besonders S. 64—102.

<sup>3</sup> Siehe Ps.St. I, S. 39—58; Johs. Pedersen, Israel, S. 320 ff.

<sup>4</sup> Vgl. die Definition des Fluches bei den Semiten: „Der Fluch bezeichnet alles, was schädlich ist, alles, was mit normalen Verhältnissen nicht übereinstimmt, die Negation des Lebens“ (Johs. Pedersen, Der Eid bei den Semiten, S. 64).

<sup>5</sup> Jes. 24, 6—12.      <sup>6</sup> Jer. 23, 10.      <sup>7</sup> Num. 5, 21—27.

Der Sünder und Frevler ist schon an sich voll von Fluch. Wie der Segen die Seelenmacht des Gerechten ist, so ist der Fluch die böse Macht, die in der Seele des Sünders und Frevlers wirksam ist, sei es, daß das ganze Wesen des Betreffenden »Lüge« und »Zauber« und »Fluch« ist, sei es, daß irgend ein Feind den Fluch und das Unheil in ihn hineingelegt hat und ihn »zum Sünder gemacht«, bezw. ihn tiefer in die Sündhaftigkeit, d. h. den Unglückszustand hinabgestoßen hat (siehe unten). Wie es ihm dann schließlich geht, das zeigt uns in drastischer Weise der Fluch in Dtn. 28 mit der Parallele in Lev. 26. Der Verfluchte ist ein Mann, dem nichts gelingt. Seine Seele ist verwirrt und schlaff und machtlos, er wankt und taumelt wie ein Blinder. Das Unglück hafet an allem, was er wirkt und plant. Von ihm selbst geht der Fluch auf sein Haus, sein Weib, seine Kinder, sein Geschlecht, sein Volk über; er trifft und zerstört alles, was er hat, Haus, Acker, Garten, Weinberg. Der Fluch macht ihn leer, beraubt seiner Seele Inhalt, Schwere und Ehre (*kābōd*), nimmt ihm Segen und Friede. Er wird leer und »leicht«; *qillēl* und *hēqal*, die üblichen Verba für verfluchen, bedeuten eigentlich »leicht machen«. Das ist bei dem großen Sünder überhaupt sein »normales« Wesen; der *rāśāe* ist leer, er ist »Lüge« und »Trug«, sein Wesen ist »Nichtigkeit«. Aber auch der ursprünglich gerechte Mann kann durch den Fluch entleert und »zum Sünder gemacht werden<sup>1</sup>. Und wer keine *kābōd*, keinen Seeleninhalt, keinen Segen und keine Gerechtigkeit hat, der muß notwendig zu Grunde gehen. Der Verfluchte ist ein sicherer Raub des Todes.

Der Fluch, das Verfluchtsein, ist somit identisch mit der Sündhaftigkeit, der Verkehrtheit, der »Nichtigkeit«. — Es gibt Menschen, die sozusagen immer so gewesen sind, die im Kern ihrer Seele »ungerecht« und verflucht sind: der *rāśāe* ist vom Mutterleib an ein »Entfremdeter«, ein außerhalb des Bundes, des Friedens und der Gerechtigkeit stehender<sup>2</sup>. Das gilt von solchen Wesen wie den Zauberern, den Dämonen, den Abtrünnigen, den Götzenverehrern, den großen Sündern, wie Mörder, Gottesverflucher u. ä. — Es gibt aber auch Menschen, die im Kern ihrer Seele gesund und gerecht sind, die aber nicht stark genug und »gesegnet« genug gewesen sind, um dem bösen Einfluß des Fluches erfolgreichen Widerstand leisten zu können. Sie können dadurch zu Sündern und Verfluchten geworden sein, daß sie unwissentlich in Verbindung mit irgend etwas Unreinem und Verfluchtem gekommen sind, irgend eine kleine unwissentliche Sünde begangen und dadurch Gottes Zorn erregt haben, so daß er ihnen seine Huld verweigert und seinen Schutz zurückgezogen hat und den Keim der

<sup>1</sup> Jes. 29, 20 f.

<sup>2</sup> Ps. 58, 4.

Unreinheit, des Fluches in ihnen sich auswirken läßt. Wie die Dämonen im Neuen Testament<sup>1</sup>, so ist der Fluch sozusagen von einem wahren *horror vacui* besetzt; wo die Gerechtigkeit, die Seelenmacht, die Gesundheit ausgezogen sind, wo Gottes Hilfe zurückgenommen ist, da kehrt der Fluch ein und füllt den Menschen mit »Nichtigkeit«, mit Unglück, mit bösem Wesen, um ihn dadurch gänzlich zu Grunde zu richten. Die Unglücklichen können aber auch von anderen, etwa von Dämonen oder Zauberern mit Unheil gefüllt und zu Sündern gemacht worden sein. Böse Menschen haben einen wirksamen Fluch gegen sie gesprochen und sie dadurch ins Unglück gestürzt<sup>2</sup>. Ja, es genügt sogar, daß sie in Verbindung mit einem Verfluchten, einem Fluchgefüllten gewesen sind.

An sich ist nämlich eine ausdrückliche Versinnlichung des Fluches seitens des Urhebers nicht notwendig. Der böse, verfluchte Mensch wirkt schon an sich wie eine Ansteckungsquelle auf seine Umgebungen. »Die Macht des Fluches liegt nicht an und für sich in dem Wunsche oder dem Worte. Sie liegt in dem mystischen Vermögen der Seelen, auf einander zu wirken. Derjenige, dessen Seele etwas Böses gegen einen anderen schafft — sei es, daß es in Gedanken, Worte oder Taten Form nimmt — legt das Böse in die Seele des Nächsten hinein, und dort übt es seine Wirkung aus<sup>3</sup>. Ist einer mit Fluch gefüllt, so breitet dieser sich aus und greift wie eine Ansteckung diejenigen an, mit denen er in Berührung kommt. »Ein Verfluchter wird ein Fluch für seine Umgebungen<sup>4</sup>. Daher soll der Verfluchte am liebsten vollständig weggeschafft werden<sup>5</sup>. — Wie aber die Wirkung des Segens durch die Verkörperung in ausdrückliche Segensworte und Segenstaten gesteigert wird<sup>6</sup>, so auch die Wirkungskraft des Fluches. Auch der Fluch kann in Handlungen, Dinge und Worte verkörpert und durch diese in die Seele eines anderen Menschen hineingelegt werden. Der Ritus des Handauflegens kann auch die böse Kraft, die Sündhaftigkeit und ihre Folgen Unglück und Fluch (Verfluchtsein) übertragen. Das ersehen wir aus der Vorschrift über den Bock für Azazel: wenn der Priester die Hände auf den Bock stemmt, überträgt er die *ε<sup>א</sup>wōnōp* des Volkes, d. h. dessen Sündhaftigkeit samt den Folgen derselben, wie Unglück, Krankheit, Pest usw., auf den Bock, der dann das Unglück in die Wüste hinausträgt<sup>7</sup>. — Ein anderer Fluchritus ist höchstwahrscheinlich in Zach. 5, 1 ff. vorausgesetzt. Der Prophet sieht hier eine fliegende Buchrolle über das Land

<sup>1</sup> Matt. 12, 43—45.      <sup>2</sup> Ps. 10, 7; 59, 13. Siehe übrigens Ps.St. I.

<sup>3</sup> Johs. Pedersen, Israel, S. 344.

<sup>4</sup> Num. 5, 21, 27; Dtn. 28, 37; 29, 18; Jer. 43, 18; 44, 12.

<sup>5</sup> Johs. Pedersen, op. cit. S. 346.

<sup>6</sup> Siehe oben S. 9 f.      <sup>7</sup> Lev. 16, 22.

hinausfahren, und es wird ihm gesagt, daß es der Fluch *hā'ālā* ist, der über alle Diebe und Meineidige »hinausgeht«. Die Vision setzt wohl die Sitte voraus, eine Fluchformel auf ein Blatt zu schreiben und dies von dem Winde über die zu treffende Gegend hinauswehen zu lassen<sup>1</sup>. Eine Analogie dazu haben wir in Num. 5, siehe unten. — Wenn Schim'i seine Fluchworte dadurch unterstreicht, daß er Steine und Erdklöße nach David und seinen Männern wirft<sup>2</sup>, so ist wohl auch das als ein Mittel zu verstehen, die Kraft der Fluchworte, die Wirkungsfähigkeit des in der Seele Schim'is gegen David geschaffenen Bösen zu steigern. Die Fluchkraft wird gewissermaßen in den Steinen verkörpert. — So kann auch die Fluchkraft und das Unglück in gewisse Zeiten und Tage hineingelegt werden, wie der Segen; es gab in Israel Leute, die die Macht hatten, gewisse Tage zu bannen und sie zu Unglückstagen zu machen<sup>3</sup>. — Wie nahe Fluch und Zauber einander stehen, ersieht man aus diesem Beispiele.

Die gewöhnlichste und wirksamste Konzentration der Fluchkraft wird aber in den Fluchworten und -Formeln geschaffen. Die Worte wirken das, was sie sagen, d. h. wenn der Betreffende die dazu erforderliche Seelenbeschaffenheit hat<sup>4</sup>. Schon das Schimpfwort ist ein Fluch<sup>5</sup>; wenn der Schuft einen gerechten Mann einen Bluthund und einen Schadenmann (*iš būjūal*) schilt, so dringt die böse Macht der bösen Worte in seine Seele hinein und macht ihre verheerende und zerstörende Wirkung; der Betreffende kann sich nie völlig sicher fühlen, ehe er nicht die Macht des Fluches dadurch gebrochen hat, daß er sie in ihre Wurzel getroffen hat; durch die Blutrache, die in alter Zeit das eigentliche Mittel zur Selbstbehauptung, zur Behauptung der Ehre und der Seelenkraft des Mannes und des Geschlechts war, muß er die Quelle des Bösen verstopfen, die Wurzel desselben ausrotten<sup>6</sup>. Auch die Drohung ist ein wirksames Wort, ist ein Fluch; die Drohreden der Propheten werden als wirksame Unheilswoorte aufgefäßt<sup>7</sup>; der »heftig Angezürnte« *zāēnūm* ist dadurch verflucht worden<sup>8</sup>. — Daneben tritt aber die direkte Fluchformel, in Jussiv. Als ein bloßer Wunsch darf ein solches Wort nicht aufgefäßt werden; es ist mehr als ein Wunsch, es ist ein wirksames Wort; es fragt sich, ob nicht die übliche Übersetzungsweise: möge dies und das dich treffen, eigentlich zu schwach ist, ob man nicht besser übersetzt: dies und das soll dich (hierdurch) treffen. Denn die Worte haben eine reale Kraft zum Bösen. So erklärt

<sup>1</sup> Smend, Lehrbuch d. Alttest. Religionsgeschichte, 1899, S. 311, N. 1.

<sup>2</sup> II Sam. 16, 5 ff.      <sup>3</sup> Hiob 3, 8.

<sup>4</sup> Siehe unten.      <sup>5</sup> II Sam. 16, 5.

<sup>6</sup> I Kg. 2, 8 f.      <sup>7</sup> Siehe unten II 2 c.

<sup>8</sup> Num. 23, 7 f.; Spr. 24, 24.

denn auch die Sage die tatsächlichen Zustände der Gegenwart aus dem wirksamen Fluchworte der seelenkräftigen Männer der Vorzeit<sup>1</sup>. — Einen unbekannten Dieb sucht man dadurch zu schlagen, daß man einen Fluch nach ihm hinaussendet<sup>2</sup>; daß der Fluch manchmal tatsächlich wirksam gewesen ist, darf man aus Lev. 5. 1 ff. folgern: eines Tages wird der Täter von irgend einem Unglück getroffen und sieht darin die Wirkung seiner Sünde und des tatkräftigen Fluches, er »trägt seine Schuld« *nāśā εəwōnō*. Er hat etwa den Fluch gehört, und der allgemeine Glaube an die Macht der Worte und das böse Gewissen wirken zusammen und brechen seine Widerstandsfähigkeit, leeren die Kraft seiner Seele, rauben ihm sein Selbstvertrauen und seine Fähigkeit zur Selbstbehauptung, machen ihn schwach und bald vielleicht auch krank. Darin sieht er die Wirkung des Fluches. — Der hypothetische, prohibitive Fluch (siehe unten) legt gleichsam eine Mine unter denjenigen, der ihn gehört hat; im selben Augenblicke, wo er sie berührt, d. d. wo er eine Tat verübt, die mit Fluch belegt worden ist, springt die Mine und trifft ihn mit ihrer zerstörenden Macht. Daher wagt im Allgemeinen niemand gegen ein Verbot, das von einem Fluch begleitet ist, zu handeln<sup>3</sup>.

Der Fluch ist somit immer eine große Gefahr für denjenigen, den er trifft. Eine wie große, das kommt auf die Beschaffenheit des Betreffenden an. Ist er gerecht, hat er eine gesunde, starke Seele, hat er einen großen Segen, so kann er der Gefahr entgegentreten; nur muß er dafür sorgen, daß er immer möglichst viel Segen dagegen stellen kann. Er muß womöglich, auch wenn es lange dauern sollte, den Urheber unschädlich machen<sup>4</sup>; er kann auch den Verflucher in irgend einer Weise von der Unrichtigkeit seines Auftrittens überzeugen, dann kann dieser den Fluch durch einen Segen rückgängig machen<sup>5</sup>. Hat der Fluch schon angefangen, in ihm zu wirken, ist er etwa krank geworden und glaubt, daß die Krankheit von den Zauberflüchen irgendwelcher Feinde verursacht worden ist, so muß er durch kultische Maßnahmen die Unreinheit möglichst schnell reinigen, die »Schuld« entfernen, Gottes segensreiche Hilfe gegen die unbekannten Verüber erwerben und so die Quelle des Übels durch Vernichtung der Täter verstopfen; um diese Vernichtung bitten immer die Klagepsalmen der Kranken; in und mit der Vernichtung der Feinde ist

<sup>1</sup> Gen. 49, 3—27.

<sup>2</sup> Ri. 17, 2; Lev. 5, 1; I Kg. 8, 31; Spr. 29, 24, vgl. Zach. 5, 1 ff.

<sup>3</sup> I Sam. 11, 7; 14, 26.

<sup>4</sup> Wie David dem Schim'i gegenüber, I Kg. 2, 8 f.

<sup>5</sup> Ri. 17, 2; vgl. Ex. 12, 32.

die Macht des Bannes gebrochen<sup>1</sup>. Das gilt von dem Volke nicht weniger als von dem Einzelnen<sup>2</sup>. — Ist aber derjenige, in dem der Fluch sitzt, selber ein Ungerechter, ist »Fluch« (im Sinne von Sünde und Ungerechtigkeit) sein Wesen, so muß er schon deswegen immer tiefer ins Unglück sinken, und der von außen in ihn hineindringende Fluch (im Sinne von Verfluchung) wird nur das Ende beschleunigen. Daher ist der gegen den Verbrecher, den Gewalttägten, den Zauberer usw. gesprochene Fluch von besonderer Wirkung<sup>3</sup>; daher gehören auch die Flüche gegen die unbekannten Zauberer und Feinde zu den festen Bestandteilen der Sühnepsalmen (Klagepsalmen).

Fragen wir nun: wer kann den wirksamen Fluch aussprechen (hinausschicken), so ist nach alledem klar, daß der Fluch sowohl von dem bösen, Fluch in sich habenden (»verfluchten«), »nichtigen« Menschen (dem »Gewaltmenschen«, dem »Lügenmanne«) als auch von dem gesunden, gerechten Mann ausgehen kann. Der Frevler, *răšăe*, ist voll von Fluch, von ihm strömt Fluch unwillkürlich hinaus; er kann aber auch bewußt und gewollt die negative Macht seiner Seele in Wort und Tat konzentrieren und unheilvolle Fluchworte reden. Aber auch der Gerechte, der Patriarch (Isaak, Jakob, Mose<sup>4</sup>), der Prophet (Bileam, Elischa<sup>5</sup>), der Priester<sup>6</sup>, der leidende Gerechte in den Sühnepsalmen kann den Fluch gegen den Frevler sprechen. Der Fluch ist gewissermaßen das Wesen des Frevlers, der Segen gewissermaßen das Wesen des Gerechten; während aber der Frevler nicht mit Wirkung segnen kann, kann der Gerechte mit Wirkung verfluchen.

Das erklärt sich daraus, daß der hier dargelegte Inhalt des Fluches als die böse Kraft der Existenz, die das Wesen des Frevlers ausmacht, und als die Äußerungen derselben in unheilvollen wirksamen Taten und Worten, auf eine ältere Auffassung zurückweist, nach der diese sich in Unheil äußernde Macht mehr neutral aufgefaßt wurde. Der Nebenbegriff des moralisch Bösen und Verwerflichen, der besonders in den Psalmen dem Begriffe des Fluches anhaftet, gehört nicht ursprünglich mit zu demselben. Die ältere, moralisch indifferente Bedeutung macht sich noch überall geltend, besonders dann, wenn der Fluch im Sinne von Fluchwort als Abwehrmittel des Gerechten, unter Umständen auch als kultisches Abwehrmittel in Betracht kommt (siehe unten). Es geht aus Ps. 10, 7 und 59, 13 hervor — und wird sowohl von der ganzen Betrachtungsweise der Sühnepsalmen als von den babylonischen Psalmen derselben Art bestätigt — daß *ălă* in gewissen

<sup>1</sup> Ps.-Stud. I, S. 98—103.    <sup>2</sup> II Sam. 21, 3.

<sup>3</sup> Vgl. Num. 5, 23 f.    <sup>4</sup> Gen. 27; 49; Dtn. 33.

<sup>5</sup> Num. 22—24; II Kg. 2, 24; 4, 16 f.    <sup>6</sup> I Kg. 8, 31.

Beziehungen ein Synonym zu *āwān* ist. Dies Wort bezeichnet, wie ich in Ps.St. I gezeigt habe, die böse, zu bösen Zwecken verwendete Macht nebst den Handlungen und Mitteln, die diesen Zwecken dienen, kurz: das, was dem primitiven Denken, nach einer rein geschichtlichen Feststellung des Inhaltes des Begriffes, als Zauberei gilt. Zu dem *āwīn-tun* gehören im AT alle die besonderen Umstände und die geheimen magischen Praktiken, die überall als zum bösen Zauber gehörend betrachtet werden (Nacht und Finsternis, Verkehr mit Dämonen und Totengeistern, geheimnisvolle Formeln, Riten und Gebärden usw.). Die Grundbedeutung des Wortes ist aber die Macht (*āwān* > *aun* < *ón*), die geheimnisvolle Macht, die sich überall finden kann, die aber in einzelnen Personen und Gegenständen besonders zu Hause ist und von einzelnen besonders Kundigen zur Erlangung all ihrer Ziele und Erfüllung all ihrer Wünsche verwendet werden kann, zunächst einerlei ob diese Ziele und Wünsche auch für andere Leute nützlich oder schädlich, »gut« oder »böse« seien. — Dementsprechend ist auch der urprüngliche Inhalt des Begriffes Fluch zu denken. Der Fluch ist eigentlich die Handlungen und Mittel (Worte) durch welche die »Macht« in Bewegung gesetzt wird in der Absicht, einen anderen unschädlich zu machen, seine Macht zu brechen, ihn zu vernichten, sowie auch diejenige Macht, die für diesen Zweck losgelassen wird — beide gehören zusammen, der Hebräer denkt immer in Totalitäten. Je nachdem jener »andere« ein Feind der Gerechten, der Gesellschaft, bezw. des einzelnen »Gerechten« ist und der Verflucher dementsprechend als Behaupter und Verteidiger legitimer Rechte und Güter auftritt, oder der zu Verfluchende ein guter, gerechter Mann und der Verflucher ein Mensch ist, der in selbstsüchtiger Weise dem Recht der anderen zu nahe tritt, fällt der Fluch unter den Begriff des Guten oder des Bösen. In letzterem Falle ist er Zauber, in ersterem *fas* oder *jus*, unter Umständen auch kultischer Ritus, Religion. — Von hier aus ist ein kurzer Weg zu der oben dargestellten Auffassung, daß der Fluch überhaupt die böse Macht ist, das Zerstörende, »Nichtige«, daß das Wesen des Bösewichtes ausmacht, eine Auffassung, die uns besonders in den Psalmen entgegentritt. Daneben ist aber die ältere Auffassung stehen geblieben.

## 2. Der Fluch im Kult.

a) Nach dem was wir soeben gesagt haben, versteht man leicht, daß auch der Fluch einen Teil des Kultes, sowohl des privateren als des öffentlichen, gebildet hat. Der Fluch ist die Verwendung der geheimnisvollen Macht zum Schaden, oder spezieller die böse, schädliche Macht nebst die Verwendung derselben zum Schaden. — Auf der Verwendung, d. h. auf der Person des Urhebers, auf der Art des Objektes und auf dem Zweck der Verwendung des Fluches, kommt es an, ob das Fluchen als legitime Abwehr, als gute, nützliche Tat, als religiöse Handlung, oder als unerlaubte, geheime, böse Wirksamkeit, als Zauberei zu beurteilen ist<sup>1</sup>. Wenn irgend ein beliebiger Mensch seinem »Bruder« einen Schaden zufügen oder ihm in unerlaubter und unrechtmäßiger Weise einen Vorteil abgewinnen will, und das mit Hilfe der geheimen Kräfte und Künste, durch »einen bösen Fluch« tut, so hat das nichts mit Religion und Kult zu tun; dann ist es eben Zauberei. Mit dieser Art des »Fluches« haben wir es somit hier nicht zu tun. — Wir sahen aber oben, daß auch der gerechte Mensch den Fluch als Schutz und Abwehr gegen und als Strafe über die bösen und unheilvollen Mächte und Wesen des Lebens verwenden kann und darf; das ist ursprünglich und im Grunde nur eine besondere Verwendung der ihm zur Verfügung stehenden Seelenmacht, später: der gegen das Böse auszuspielenden bösen Macht — wie man Schwert mit Schwert, Feuer mit Feuer begegnen, Böses mit Bösem vergelten muß<sup>2</sup>. Wenn der Gerechte zur Behauptung seiner gerechten Sache und zur Abwehr gegen böse Angriffe, die sein »Recht beugen« wollen, zum Fluch greift und sich dadurch dauernd behauptet und Vorteile erringt, so geschieht das eben nur, weil er gerecht ist, weil er das Selbstbehauptungsvermögen des Gerechten hat, weil er im letzten Grunde im Bunde mit der Gottheit steht. Dann gehören aber die Riten und Feierlichkeiten, die mit dem »Hinausschicken« des Fluches zusammenhängen, in der Sphäre der religiösen, der kultischen Handlungen. Vollends deutlich wird das, wenn es sich nicht um die Sache eines Einzelnen, sondern um die der Gemeinschaft, des Stammes, des Volkes, der Gemeinde handelt. Wenn das Volk oder die Gemeinde von irgend einer Gefahr oder von übermächtigen Feinden oder von der Besleckung und dem Unreinwerden mittels eines unbekannten, eines in ihrer Mitte sein freches Spiel treibenden Frevlers bedroht ist, und dann zum

<sup>1</sup> Siehe Exkurs S. 14, N. 1.

<sup>2</sup> Vgl. Ps. 18, 26 f.

Fluch als Schutz-, Abwehr- und Strafmittel greift, so geschieht das natürlich in feierlichen Formen, durch gewisse dazu berufenen Vertreter der Gemeinde und im Bunde mit der Gottheit derselben. Das heißt aber: wir haben es dann mit einer Kulthandlung zu tun. — Ob nun das im Interesse der ganzen Gemeinde geschieht oder im Interesse eines Einzelnen, in seinem Recht besonders »Gebeugten« oder Bedrohten, das ist im Grunde gleichgültig; denn hinter dem Einzelnen steht die Gemeinde, die an der »Rechtfertigung« ihres »Bruders« ein besonderes Interesse hat und seinen Anstrengungen mit allen ihr zur Verfügung stehenden Kräften, mit ihrer ganzen Segens- und Fluchkraft unterstützt. Wie wir gottesdienstliche Handlungen haben, die in erster Linie einen Einzelnen angehen, wie etwa Taufe, Trauung, Beerdigung, die aber dennoch als Gemeindehandlungen empfunden und beurteilt werden, so hat sie auch das alte Israel gehabt. Das sehen wir, wenn z. B. die Reinigung eines Aussätzigen<sup>1</sup> — und wir fügen hinzu: ohne Zweifel auch alle andere Krankenheilungen und Reinigungen<sup>2</sup> — im Tempel — oder auf der heiligen Stätte, bei dem betreffenden Heiligtum — stattfanden. Es handelt sich in allen Fällen darum, daß die ganze der Gemeinde innwohnende und durch den Kultpriester gleichsam verwaltete Seelenmacht durch die heiligen Riten und Worte als eine die Feinde der Gemeinde und des Einzelnen zerstörende, daher für sie böse, Macht in dieselben hineingelegt wird. Das geschieht durch den kultischen Fluch. — —

Zu solchen kultischen Flüchen können wir Analogien in Menge aufweisen. Hier seien ein paar der bekanntesten erwähnt. — Ein kasueller kultischer Fluch ist die Erklärung des großen Banns in der römischen Kirche; Worte und »symbolische« Handlungen begleiten hier einander in der alten primitiven Weise; Lichter werden zu Boden geworfen und ausgelöscht: so wird die Leuchte des Verfluchten von seiner Stätte weggenommen<sup>3</sup>. — In älterer Zeit gehörte die Vorlesung eines Fluchformulars gegen verschiedene Kategorien von Sündern zu dem regelmäßigen Gründonnerstagsgottesdienste<sup>4</sup>. — Den großen Bann kannte auch die Synagoge; auch hier gehört das Fluchwort dazu; als *avastyna* ist es ins Neue Testament übergegangen<sup>5</sup>. — Ein regelmäßig gesprochener Fluch war wohl der in späterer Zeit eingeführte Fluch gegen die Minim, allerlei Ketzer, darunter auch die Christen<sup>6</sup>.

\*

<sup>1</sup> Lev. 14.      <sup>2</sup> Ps. St. I, S. 134 ff.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Artkl. Exkommunikation in RGG II.

<sup>4</sup> Siehe Artkl. Bulla in coena domini in dem (katholischen) Kirchenlexikon<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. die kurze Übersicht bei Volz, Biblische Altertümer, Calw—Stuttgart 1914, S. 241 f.

<sup>6</sup> Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II<sup>4</sup>, S. 543 f.

b) Die obigen mehr apriorischen Erwägungen werden nun von unseren Texten vollauf bestätigt. Wir finden den kultischen Fluch sowohl als kasuellen wie als regelmäßig wiederholten Bestandteil des israelitisch-jüdischen Kultes.

Wir wenden uns zunächst an den Fluch gegen den bestimmten Verüber einer bestimmten Missetat, und treffen dann in erster Linie auf den Bann. Wie es vor sich ging, wenn einer ein schweres Verbrechen begangen hatte, das als drohende Schuld, als eine sich auswirken wollende Sünde, ein in Unglück sich umsetzen wollender Fluch auf der Gemeinde lastete, und wenn es daher nötig wurde, den Betreffenden mit allen Mitteln der Gemeinschaft unschädlich zu machen und die von ihm ausfließende Fluchquelle radikal zu verstopfen, darüber lesen wir in Josua 7. Und die Handlung, von der hier berichtet wird, ist ein kultische Handlung. Akan hat von dem der Gottheit anheimgefallenen Gut gestohlen; schwer lastet daher der Zorn Jahwā's über Israel. Er muß gestillt, Jahwā wieder versöhnt werden, oder primitiver gesagt: das aus der schwarzen Seele und der bösen Tat Akans ausströmende Unheil muß dadurch gebannt werden, daß besagte schwarze Seele zum Nichtexistieren gebracht wird. Zu diesem wichtigen Anliegen kommt das ganze Volk zusammen. Es heiligt sich, d. h. es setzt sich in den kultischen Zustand, reinigt sich von allem Profanen, von allen »Hemmungen«, damit die Kraft seiner Seele sich möglichst energisch um die bevorstehende heilige Handlung konzentriere, damit es möglichst viel Kraft in seine heilige Tat legen könne. Es soll jetzt mittels einen allen Widerstand brechenden »Fluch« »das Böse aus seiner Mitte wegschaffen«. Dazu bedarf es der Konzentration, der Stärkung der Seelenmacht; daher muß alles Profane von ihr sowohl als von dem Körper — Körper und Seele gehören zusammen — entfernt werden. Durch das Los wird nun der Schuldige ermittelt; dadurch hat Jahwā selber ihn angezeigt. Nun tritt der Häuptling und Priester — *in casu* Josua — hervor, und als Vertreter der Gemeinde und Inhaber und Verwalter der heiligen Kräfte derselben spricht er den kräftigen Fluch aus, der Akan ins Zentrum seines Wesens treffen und ihn vernichten, ihm die Quellen seines Lebens abschneiden soll: »Wie du uns ins Unglück gebracht hast, so bringe dich Jahwā heute ins Unglück<sup>1</sup>. Darauf wird er mit samt seinem ganzen Hause von der Gemeinde gesteinigt; schließlich macht man seine flucherfüllte Seele unschädlich und bindet sie für immer zu dem toten Körper, dadurch, daß man einen großen Steinhaufen über die Leiche wälzt. Die Steine, mit denen

<sup>1</sup> Das Wortspiel zwischen dem Vb. *éāchar* und dem Ortsnamen *éāchōr* macht es zweifelhaft, ob wir hier die ursprüngliche Wortlaut der Fluchformel haben.

die Hinrichtung vorgenommen wird, sind wohl ursprünglich nicht nur als physische Mittel zum Totschlagen in unserem Sinne, sondern als sinnliche Träger der Kraft des Fluches aufgefaßt worden. —

In diesem Falle war es möglich, den Schuldigen ausfindig zu machen; die Gemeinde konnte daher der Kraft des Fluches mit rüstiger Tat der Hände etwas nachhelfen. Das war aber nicht immer möglich. Man kann nicht immer den Verbrecher ausfindig machen. So muß man die Vollstreckung des im Fluche liegenden Todesurteil ganz der Kraft der Fluchformel, oder genauer: der in die Formel durch die kultischen Handlungen des seelenstarken Volksvertreters hineingelegten Macht, überlassen. — Wenn irgend etwas gestohlen oder wenn ein anderes geheimes Verbrechen begangen worden ist, so läßt man einen Fluch gegen den Täter aussprechen, damit er von der Kraft des Fluches getroffen werde<sup>1</sup>. Wenn es sich um Kleinigkeiten handelt, so mag es vorgekommen sein, daß der Bestohlene sich mit seiner eigenen Fluchkraft begnügte. In wichtigeren Fällen wendet man sich aber zu einem besonders seelenstarken Menschen, damit dieser unter Beobachtung gewisser Riten, die von der ganzen Gesellschaft als legitim und sakral betrachtet worden sind, den Fluch hinausschicken solle. Daß es sich hier um kultische Handlungen handelt, ersieht man aus I Kg. 8, 31: der Fluch wird vom Altar gesprochen und wohl auch vor der versammelten Gemeinde<sup>2</sup>, damit diese mit ihrem »Amen« ihre ganze Seelenmacht in das Fluchwort hineinlegen solle, und wohl auch damit möglichst viele es hören und es um so leichter seinen Mann finden solle. Wenn man nicht anders einen Verbrecher anhaben konnte, so war dies sicher der übliche Weg. — Der Fluchende war natürlich der Priester, in alter Zeit der »Seher«, der als Heiligtumswächter zugleich der »Priester« jener Zeit war<sup>3</sup>, und der als »Gottesmann« eine besonders machtvolle Seele hatte und daher eine kräftige Fluchwirkung ausüben konnte: Seher oder Priester spielt hier genau dieselbe Rolle wie der Medizinmann der Wilden oder der privat praktisierende und charlatanierende Hexenmeister in fortgeschrittenen Kulturen<sup>4</sup>. Wir haben es hier mit ganz urprimitiven Ordnungen zu tun. Die geschichtliche Zeit hat wohl meistens diesen Fluch als eine Aufforderung an Jahwā zum Eingreifen aufgefaßt. — — —

In anderen Fällen ist der Fluch gegen den künftigen oder möglichen Verüber irgend eines Frevels gerichtet. Der Zweck des Fluches ist

<sup>1</sup> Ri. 17, 2; Lev. 5, 1; Spr. 29, 24.

<sup>2</sup> Vgl. Lev. 5, 1; Spr. 29, 24.

<sup>3</sup> Vgl. Ps.-Stud. III, S. 9—14.

<sup>4</sup> Der letzte Vergleich zeigt uns eben deutlich den Unterschied zwischen Kult (dem Ursprünglichen) und Zauberei (der Degeneration).

dann ein prohibitiver, apotropäischer, nicht wie in den obigen Fällen, ein direkt strafender<sup>1</sup>. Der Fluch wird über das Verüben dieser oder jener Handlung verhängt; er ist dann einer geladenen, aber noch nicht gesprungenen Mine vergleichbar. So z. B. der Fluch, den Josua gegen jeden verhängte, der den über Jericho vollstreckten ewigen Bann rückgängig machen würde<sup>2</sup>, oder der Fluch Sauls gegen denjenigen, der am Schlachttage Essen zu sich nehmen würde, ehe der Feind nicht völlig vernichtet war<sup>3</sup>. Auch hier haben wir es mit Handlungen zu tun, die von sakralen Riten und Maßnahmen umgeben sind, die somit als Kulthandlungen zu rechnen sind. In Jos. 6, 26 spricht der Volksleiter Josua die Worte; wie Moses ist er ursprünglich sowohl als Priester (Heiligtumswächter, »Seher«) wie als Häuptling gedacht. In späterer Zeit, als Priestertum und Häuptlingstum auseinanderfielen<sup>4</sup>, wurde der betreffende Volksleiter bei der Fluchhandlung vom Priester assistiert<sup>5</sup> oder wohl auch völlig von diesem verdrängt. Die Formel lautet analog der in Dtn. 27, 14 ff.<sup>6</sup>, etwa: »verflucht sei der Mann, der Brot ifst bis zum Abend«<sup>7</sup>. Gelegentlich wird uns auch eine begleitende »symbolische«, d. h. wirksame Handlung mitgeteilt<sup>8</sup>. Der Vorgang ist in diesem Falle folgender: die Priester nehmen das ganze Volk in Eid, lassen jeden Einzelnen darauf schwören, daß er die Maßnahmen Nehemias respektieren werde; darauf legt Nehemia einen Fluch auf das Zuwiderhandeln wider die Verpflichtungen; dabei schüttelt er seinen Mantel und spricht: »So möge (oder eher: soll) Gott einen jeden aus seinem Haus und Besitz schütteln, der diese Satzung nicht beachtet, so ausgeschüttelt und leer sei er«. Und dazu antwortet das ganze Volk: »Amen!« So sei es! — — —

Zu den bedingten Fluchhandlungen gehört auch die in Num. 5, 11 — 31 beschriebene Kulthandlung. Es heißt hier ausdrücklich, daß der Fluch nur in dem Falle wirksam ist, wo die Betreffende wirklich den

<sup>1</sup> Vgl. Johs. Pedersen, *Der Eid b. d. Semiten*, S. 103 ff.

<sup>2</sup> Jos. 6, 26.      <sup>3</sup> I Sam. 14, 24.

<sup>4</sup> Diese „spätere“ Zeit ist für Israel schon bei der Einwanderung und der ersten Übernahme der kana'anäischen Kultstätten eingetreten; Kana'an hatte wohl schon ein Berufspriestertum. Wenn wir aber den Mosesagen trauen dürfen, so war es in der Wüstenzeit der Häuptling, der zugleich als Priester galt, wie z. B. auch im alten Norwegen und auf Island — mochte er auch gelegentlich einen Knecht als Heiligtumswächter anstellen, wie Mose den Josua anstellte. Doch hat auch in späterer Zeit der König sich priesterliche Würde und gelegentlich auch priesterliche Funktionen vorbehalten.

<sup>5</sup> Vgl. Neh. 5, 12.      <sup>6</sup> Siehe unten.

<sup>7</sup> I Sam. 14, 24.      <sup>8</sup> Neh. 5, 13.

Frevel begangen hat, dessen sie verdächtigt worden ist. In diesem Falle hat der kultische Fluch völlig den Charakter eines Ordals. — Wenn ein Mann sein Weib des Ehebruchs verdächtigt, soll er sie zum Priester bringen und zugleich ein Opfer in Gestalt einer Gerstenmehl-*minhā* mitnehmen. Dieses Opfer wird als ein Eifersuchtsopfer *minhāp haqqin'ā* bezeichnet; nach seinem Zweck ist es ein »Erinnerungsopter, das die Schuld (des Weibes) in Erinnerung bringen soll« *minhāp zikkārōn mazkārāp εāwōn*. Nachdem das Weib mit aufgelösten Haaren, somit im Trauerzustand der Angeklagten, d. h. der nicht mehr Gerechten und damit in den Zustand des Fluches Versetzten, vor die Gottheit gestellt und das »Fluchwasser« zubereitet ist, gibt der Priester ihr die *Minha* in die Hände: selbst soll sie ihre Schuld, bezw. ihre Schuldlosigkeit in Erinnerung bringen. Dann beschwört *hisbī'ε* der Priester sie, indem er erklärt, daß das Fluchwasser ihr nicht schaden werde, wenn sie unschuldig ist; hat sie sich dagegen wider ihren Mann verbrochen, so wird sie von dem folgenden »Fluchschwur« *šēbū'εp hā'ālā* getroffen werden; er legt ihr dadurch den Fluch auf, indem er sie »schwören läßt«, d. h. zu seiner Beschwörung »Amen« sagen läßt<sup>1</sup>. Die Fluchformel lautet: »Jahwā mache dich zu einem Fluch (d. e. einer Fluchgefüllten, die als unglücksstiftender Fluch wirkt) und zu einer »Beschwörung«<sup>1</sup> in deinem Volke, indem Jahwā deine Hüfte schwinden und deinen Bauch aufschwellen läßt, und es soll dieses Fluchwasser in deine Eingeweide dringen zum Schwinden der Hüfte und zum Schwollen deines Bauches«. Dazu soll das Weib »Amen, Amen« antworten und so den Fluch auf sich nehmen. Nun kommt die eigentliche Handlung, eigentlich eine Verdoppelung des Fluches zwecks gesteigerter Wirkung. Die Fluchformel wird aufgeschrieben auf ein *šēfār*, wohl auf ein Blatt Papyrus, und die Schrift wird in das »Fluchwasser« *mē hanwārūrīm* ausgeswaschen. Dieses Wasser hat der Priester vorher aus »heiligem Wasser« *māj̄m q'dōš̄m*, geweihtes Wasser, das hyperphysische Kräfte in sich birgt, zubereitet, indem er Staub vom Boden des Heiligtums<sup>2</sup> ins Wasser gemischt hat; dem Staub haftet an sich Fluch an; der »Verfluchte«, der Unglückliche und Unreine setzt sich in den Staub; Staub gehört zum Fluchreiche, zur Unterwelt, wo laut dem Gilgameš-epos »Staub auf allen Riegeln liegt«; Staub ist das Essen der verfluchten Schlange, die ursprünglich eine Unterweltsgottheit ist. Schon durch das Beimischen von Staub ist das Wasser fluchtragend geworden;

<sup>1</sup> Man sieht hier, wie fließend der Übergang zwischen „Eid“ und „Fluch“ ist; der Eid ist häufig ein hypothetisch aufgelegter Fluch (Johs. Pedersen).

<sup>2</sup> Woher der Staub genommen ist, ist gleichgültig (Holzinger KHCAT; Pedersen, Der Eid b. d. Sem., S. 104, N. 5).

nun wird auch die in der Formel liegende Fluchkraft in dasselbe hineingelegt. Dieses Wasser muß nun das Weib trinken; so geht der Fluch in sie hinein und übt seine Wirkung aus. Zum Schluß wird etwas von dem Mehlopfer verbrannt *ṭazkārā*, um Jahwā an die Sache zu erinnern, damit er die Kraft des Fluches zur Verwirklichung bringe. — Die Wirkung des Fluches und des Wassers ist nun, daß der Bauch des Weibes — falls sie schuldig ist — aufschwillt und ihre Hüften schwinden, so daß sie — das geht aus V. 28 hervor — keine Kinder mehr zu gebären im Stande ist; dann ist sie erst recht ein »Fluch« geworden und kann nicht mehr den normalen Beruf der Frau ausüben. So wird sie »ihrem Volk«, d. h. ihrer Sippe, nicht nur ein Schmach und eine Schande, sondern auch ein Fluch, ein unglückswirkendes Ding, das ihre ganze Sippe mit Unglück behaftet; denn der Fluch breitet sich zu dem ganzen Geschlecht des Sünders, des »Fluchbesessenen« aus<sup>1</sup>. Daraus erklärt sich auch der zweite Name, der dem Fluchwasser beigelegt wird, nämlich: »das Bitterkeit, d. h. Weh und Unglück, erregende Wasser« *mē hammārām*.

Es ist bei dieser Handlung ganz deutlich, daß sie ursprünglich rein gar nichts mit dem persönlichen Gottesbegriffe und der damit zusammenhängenden Religion des Jahwismus zu tun hat. Der Fluch wirkt ganz *ex opere operato*, von sich aus; sogar eine Anrufung Jahwā's fehlt, wie Johs. Pedersen mit Recht bemerkt hat. Nur ein einziger Zug aus der Jahwā-religion ist mit diesem Ritual verbunden worden, das Azkarā-opfer, das Jahwā an die Sache »erinnern« und ihn zum Einschreiten und zur Bestrafung der Schuldigen bewegen soll; das ist durchaus ein sekundärer Zug, der den ursprünglichen Gedanken kreuzt. Wenn die Redaktoren der Priesterschrift irgendwo alte Stoffe aufgenommen haben, so hier; diese Thora würde sicher nicht in P aufgenommen worden sein, wenn sie nicht lange vorher schriftlich fixiert war und die Heiligkeit uralter Zeiten an sich hatte.

Sicher dürfen wir annehmen, daß jeder Israelit davon überzeugt war, daß der wahre Sachverhalt nach diesen Handlungen ans Licht kommen würde, und dieser allgemeine Glaube an die Effektivität des Fluches hat ihn auch sicher in den meisten Fällen effektiv gemacht, kraft der Macht der Suggestion der schauerlichen Worte und Riten<sup>2</sup>. — —

In Num. 5, 11 ff. hatten wir es mit einer kasuellen Kulthandlung zu tun. Wir haben aber auch mehr regelmäßig wiederkehrende kultische Fluchworte. So das in religionsgeschichtlicher Hinsicht sehr interessante Dokument in Dtn. 27, 14—26, das man gelegentlich als den sexuellen Dodekalog

<sup>1</sup> Vgl. Pedersen, Der Eid b. d. Sem., S. 73 f.

<sup>2</sup> Literatur zu Num. 5, 11 ff. siehe bei Bäntschi HKAT.

bezeichnet hat<sup>1</sup>. Diese Bezeichnung ist insofern falsch, als wir es hier sicher nicht, wie z. B. Sellin<sup>2</sup> meint, mit »einem Nebentrieb des Dekalogs« zu tun haben; die Sache verhält sich vielmehr umgekehrt; aus den Zusammenstellungen solcher kultischen Fluch- und Segensworte kasuistischer Art sind die kurzen Sammlungen von kultischen und moralischen Geboten zu erklären, die wir in den Bundesbedingungen des J und E und im Dekalog<sup>3</sup> haben<sup>4</sup>. — Nach dem jetzigen Zusammenhang sieht das Stück aus wie die Ausführung der Verordnung Mosis in Dtn. 27, 11—13 über eine feierliche Verhängung von Segen und Fluch bei einer bestimmten Gelegenheit (siehe unten). Dafs aber diese Verbindung sekundär ist, geht aus der völlig verschiedenen Rolle der Lewiten in V. 12 und in V. 14 ff. hervor, wie ziemlich allgemein die älteren kritischen Kommentatoren gesehen haben. Sellin<sup>5</sup> behauptet allerdings, daß die Verbindung »ursprünglich« ist und

<sup>1</sup> So z. B. Grefsmann in Schr. AT Ausw. II 1<sup>2</sup>, S. 253 ff.

<sup>2</sup> Einl.<sup>3</sup>, S. 31.

<sup>3</sup> Der Dekalog ist nicht das ursprüngliche Bundeswort bei E, er ist deutlich auf seinen jetzigen Platz interpoliert, wie z. B. Steuernagel in HKAT behauptet hat. Auch das „Bundesbuch“ (richtiger wäre der Name Mišpatssammlung und die Siegle M<sup>1</sup>) in Ex. 21, 1—22, 16 nebst späteren Zusätzen (M<sup>2</sup>) Ex. 22, 17—27; 23, 1—9 ist später in den Zusammenhang des E interpoliert, viell. von R<sup>JEDt</sup>, jedensfalls später als R<sup>JE</sup>, da dieser Redaktor sonst nicht die Bundesbedingungen des J in Ex. 34, 14—26 (Dodekalog) als eine Wiederholung derjenigen in E hätte auffassen können (Steuernagel). Die Bundesbedingungen des E haben wir in Ex. 20, 23—26; 23, 10—19, die in der Hauptsache denen des J parallel sind, und aus denen sich ohne Gewaltstreiche durch Entfernung späterer Ausfüllungen und Doubletten ein Dodekalog herausschälen läßt. — Auf diese Bundesbedingungen bezieht sich die Bezeichnung „Bundesbuch“ bei E (Ex. 24, 7). Die nähere Begründung kann ich hier nicht geben. — Der Dekalog Ex. 20, 2—17 kann, trotz der Bemühungen vieler Neueren, nicht älter als das Exil sein.

<sup>4</sup> Das Ursprüngliche ist, daß man die „Gebote“, die tragenden Grundregeln der Gesellschaft, kultisch-rituelle sowohl als moralische, durch den Kult sicherstellen will; daher wird ihre Übertretung mit Fluch, ihre Haltung mit Segen belegt. Es ist eben bei den Kultfeiern, daß z. B. die australischen Stämme die Grundregeln des Stammes den Knaben mitteilen und sie ihnen einschärfen. Später gewinnen die Gebote sozusagen ihr eigenes Leben, können ohne die kultische Stütze auftreten und stehen, als Gottes Gebote, die als solche genaue Beobachtung fordern. Das bedeutet natürlich nicht, daß sie nicht auch früher göttliche Gebote gewesen sind; aber auch die göttlichen Gebote werden durch den Kult eingeschärft und dadurch ihre Beobachtung sichergestellt, weil der Kult überhaupt alles, was für die Gesellschaft fundamental ist, sicherstellen will. Näheres unten.

<sup>5</sup> Einleitung<sup>3</sup>, S. 31.

aus E stammt, daß ursprünglich Dtn. 27 nach Dtn. 11, 29 f. folgte, und daß unser Stück »ein Stück der bei der Feier der Bundesschließung in Sichem (nach Verlesung des Bundesbuchs) üblichen Liturgie« sei; in V. 14 sei das »die Lewiten« Einschub, und der Umstand, daß die Lewiten in V. 11—13 als ein Stamm wie die anderen Stämme erscheinen, beweise das Alter der Verse. Das sind meiner Ansicht nach meistens unbewiesene und unbeweisbare Behauptungen. Wie ich an anderem Orte<sup>1</sup> zu zeigen versucht habe, ist Dtn. 6—11 durchaus sekundär, entstammt einer exilischen Ausgabe des Dt., während die ursprüngliche Einleitung des Urdeuteronomium in Dtn. 1, 1—3, 20; 4, 1—2 vorliegt; Dtn. 11, 29 f. ist in seiner jetzigen Form nur eine sekundäre redaktionelle Vorbereitung auf Kap. 27, geht aber auf eine Notiz in E zurück; vielleicht stand diese Notiz einmal in Verbindung mit Dtn. 27; dieses Kap. ist aber aus vielen Schichten emporgewachsen<sup>2</sup>, und die Verbindung V. 14 ff. mit dem übrigen Inhalt des Kapitels ist sekundär<sup>3</sup>. — Daß man in Sichem ein jährliches Fest der Bundesschließung gefeiert habe, ist an sich nicht unmöglich; denn das jährliche Herbstfest war als Thronbesteigungsfest zugleich ein Fest der Bundeserneuerung<sup>4</sup>; dieses Fest ist aber nicht nur in Sichem gefeiert worden; seine Blüte hat es aber in Jerusalem erreicht. Die alte Kuenen'sche Behauptung aber, daß das »Bundesbuch«<sup>5</sup> »ursprünglich«, d. h. im Werke des E, denjenigen Platz gehabt habe, den jetzt Dtn. einnimmt, ist an sich nicht unmöglich, sogar recht wahrscheinlich; das ist aber gegebenen Falles ein Zustand, den nicht der ursprüngliche E, sondern ein späterer Erweiterer, ein E<sup>2</sup> oder E<sup>3</sup> geschaffen hat; M hat ursprünglich für sich existiert und ist später in die Bundesbedingungen des Elohitzen eingeschoben worden<sup>6</sup>; J und E wollten Erzähler, nicht Gesetzgeber sein; von legislativem Stoff haben sie nur je ihren Dodekalog, die Bundesbedingungen, gebracht; wenn nicht einmal Pg, wie jetzt allgemein anerkannt, eine ausführlichere mosaische Gesetzgebung gebracht hat, so erst recht nicht E; das haben erst H und D getan. Und was die Verse 11—13 betrifft, so sehe ich in dem Umstand, daß Lewi hier ein Stamm neben den anderen ist, kein Beweis einer besonderen Altertümlichkeit, sondern im Gegenteil ein Beweis einer späteren, freilich ziemlich alten Konstruktion; einen »weltlichen« Stamm Lewi hat es sicher nie gegeben<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Ezra den Skriftlærde, Kristiania 1916, S. 104 f.

<sup>2</sup> So Grefsmann, Schr. AT Ausw. II 2<sup>2</sup>, S. 156 ff.

<sup>3</sup> Siehe unten Kap. III.

<sup>4</sup> Siehe Ps.-Stud. II, S. 118, 150—156.

<sup>5</sup> Richtiger: die Mischpatsammlung (M), siehe oben S. 75, N. 3.

<sup>6</sup> Siehe oben S. 75, N. 3.

Für die Streichung der Lewiten in V. 14 kann keine Spur von einem Grund angegeben werden; und neben dem aus der verschiedenen Bedeutung der Lewiten in V. 13 und V. 14 genommenen Argument spricht auch gegen die ursprüngliche literarische Zusammengehörigkeit der Stücke Dtn. 27, 11—13 und 14—26 entschieden der Umstand, daß die beiden Stücke inhaltlich nicht zu einander passen; denn V. 14—26 bringen nicht den Segen, den wir nach V. 11—13 auch erwarten dürfen und müssen<sup>1</sup>. — Wir werden unten sehen, daß Sellin doch vielleicht insofern Recht hat, als ein sachlicher Zusammenhang zwischen V. 11—13 und 14—26 einmal bestanden habe, nämlich in der Liturgie.

Dafs wir aber in Dtn. 27, 14 ff. ein Stück einer Liturgie vor uns haben, darin hat Sellin sicher Recht; für sich betrachtet will das Stück nicht von einem einmaligen Ereignis in Verbindung mit der Einwanderung erzählen, sondern die Worte einer regelmäßig wiederholten Kulthandlung geben. Bei welchen Gelegenheiten das Stück verwendet wurde, darüber verlautet leider nichts. Am nächsten liegt es, mit Sellin an eins der großen Jahresfeste zu denken, und dann am ehesten an das große Jahresfest, das Herbstfest im Monat Tischri. Das Stück enthält in kurzer Zusammenfassung die wichtigsten Grundgebote der Gesellschaft, deren Übertretung ein »Bruch« des »Bundes« ist und Land und Volk unrein macht, und die daher mit Fluch belegt werden muß; diese Zusammenfassung ist jetzt in Verbindung mit dem angeblich mosaischen »Bundesbuch« Deuteronomium gesetzt. Das große Herbstfest war aber, wie oben erwähnt, zugleich ein Fest der Bundeserneuerung. Ferner spricht für einen ursprünglichen Zusammenhang mit diesem Feste der Umstand, daß das Stück jetzt redaktionell in Verbindung mit der Einwanderung in Kana'an gesetzt ist; das Herbstfest war aber in alter Zeit zugleich das Fest der Auswanderung aus Ägypten, die erst mit der Einwanderung in Kana'an ihr Ziel erreicht hatte<sup>2</sup>, vgl. die Zusammenstellung dieser beiden Tatsachen in dem Festpsalm Ex. 15, der durch die Beziehung auf die Königsherrschaft Jahwā's in Verbindung mit

<sup>1</sup> *Lēwī* bedeutet ursprünglich nichts als Priester; einen Stamm mit dem Namen „Priester“ hat so ebensowenig gegeben wie ein „Geschlecht“ mit dem Namen „Tal der Handwerker“ (I Chr. 4, 14).

<sup>2</sup> Diese Erwägung spricht auch gegen Grefsmanns Annahme (Schr. AT Ausw. I<sup>2</sup>, S. 156 ff.), daß Dtn. 27, 14 ff. die Fortsetzung von Dtn. 11, 26—31 und das Ganze eine Variante zu Dtn. 27, 1 ff. (und zu Jos. 8, 30—35 und Jos. 24) sei. Die Fortsetzung der hier vorausgesetzten Kultriten muß eine zweigliedrige Segens- und Fluchliturgie gewesen sein, siehe unten Kap. III.

<sup>2</sup> Siehe Ps. Stud. II, S. 54—56.

dem Herbstfest, dem Königsfeste Jahwā's gesetzt ist<sup>1</sup>. Wenn R das Stück mit einer in E, nämlich in Dtn. 27, 1—13\*, erwähnten Feierlichkeit nach der Einwanderung in Verbindung gebracht hat, so könnte darin eine Erinnerung an den ursprünglichen kultischen Zusammenhang unseres Stükkes vorliegen<sup>2</sup>.

In seiner jetzigen Form ist das Stük nachdeuteronomistisch, d. h. es setzt voraus, daß die im 12ten Fluchwort erwähnte »Thora« Jahwā's auf das Dtn. zu beziehen ist (V. 26). Wesentlich jünger als Dtn. kann aber auch die jetzige Rezension nicht sein, da sie unter »Lewiten« nicht die untergeordneten Tempeldiener, die aus den früheren Landpriestern ziemlich schnell nach der Einführung des Dtn. hervorgingen, versteht. sondern die Priester; denn diesen, nicht den niederen Tempelknechten, liegt es ob, die kultischen Fluch- und Segensworte zu sprechen; »Lewiten« hat hier noch ihren alten vordeuteronomischen Sinn. Diese Verbindung des Stükkes mit Dtn. ist aber deutlich sekundär; denn die 11 ersten Fluchworte richten sich gegen Übertretungen sowohl solcher Gebote, die in Dtn. stehen, als auch solcher, die dort nicht kodifiziert sind<sup>3</sup>; wenn das 12te Wort von denen redet, »die die Worte dieses Gesetzes übertreten«, so können die 11 vorhergehenden Verbote weder als ein Auszug »dieses Gesetzes« im Sinne von »des Deuteronomiums« — warum dann solche Gebote, die nicht in Dtn. stehen? — noch als ein Zusatz dazu — warum dann solche wiederholen, die schon dort stehen? Andererseits ist die Zwölfzahl sicher ursprünglich; das ursprüngliche 12te Fluchwort ist somit jetzt von einem anderen ersetzt worden. Vielleicht stand ursprünglich in V. 26 *äþ hattorā* oder *äþ törōþ Jahwā* im Sinne von: (»sonst) alles, was in Israel als Gebote Gottes gilt«; mit diesem Ausdruck wäre dann nicht an ein geschlossenes schriftliches Gesetzbuch gedacht, sondern an sonstige göttliche Gebote, deren Übertretung mit Fluch belegt wurde. — Das Stük ist somit vordeuteronomisch und enthält materiell betrachtet eine Art liturgischen, religiös-moralischen Katekismus, inhaltlich eine interessante Parallel zu den Dodekalogen bei J und E und dem Dekalog, in formeller Hinsicht aber, wie oben bemerkt, eine Vorstufe zu diesen.

<sup>1</sup> Zum Herbstfest als Thronbesteigungsfest siehe Ps.St. II, I. Teil. Zu Ex. 15 siehe ebenda S. 56 und „Stellenregister“.

<sup>2</sup> Hier berührt meine Auffassung sich mit derjenigen Sellins, jedoch auf ganz anderen Prämissen. Siehe darüber unten, wo auch Dtn. 27, 1—13 analysiert werden soll.

<sup>3</sup> V. 18 = Lev. 19, 14; V. 21 = Ex. 22, 18; Lev. 18, 23; 20, 15; V. 22 = Lev. 18, 9; 20, 17; V. 23 = Lev. 18, 17; 20, 14.

Aus welcher Zeit das Stück stammt, läßt sich nicht mehr ermitteln; nur soviel ist wohl sicher, daß es jünger als die Dodekaloge bei J und E ist; denn es verbietet sowohl Schnitz- als Gussbilder, während jene nur die Gussbilder verpönen<sup>1</sup>. — Auf eine etwas spätere Zeit mit Auflösung der alten Stammesitte und der natürlichen Sexualmoral einer noch fest in sich geschlossenen Stammeskultur führt auch das stark hervortretende Interesse an den sexuellen Sünden. Anderseits ist es sicher älter als der Dekalog, da der Sabbat, der der späteren Zeit ein Hauptgebot war, hier nicht einmal erwähnt wird; das beweist auch vorexilischen Ursprung.

In formell-liturgischer Hinsicht bilden die 12 Fluchworte eine schlagende Parallele zu der römischen *Bulla in coena Domini*, die aber nicht als eine Nachahmung von Dtn. 27, 14 ff. aufzufassen ist, sondern selbständige aus ganz anderen geschichtlichen Voraussetzungen emporgewachsen ist<sup>2</sup>.

Auf welchem Platz im Gottesdienste die Flüche gehören, können wir nicht sagen. Auf irgend einem Punkte desselben treten aber die Priester hervor und sprechen den feierlichen Fluch über jeden aus, der sich mit irgend einer Todsünde befleckt hat und daher durch seine bloße Existenz eine Gefahr für die Gemeinde Jahwā's bildet. Der Fluch hat hier sowohl einen strafenden als einen apotropäischen Charakter; er soll sowohl diejenigen, die solche Sünde schon getan haben, als auch diejenigen, die es in Zukunft tun mögen, mit seiner tödlichen Kraft treffen. Und besonders werden solche Sünden erwähnt, denen es sonst schwer ist, auf die Spur zu kommen, wie die geheimen geschlechtlichen Sünden, daneben aber auch solche, die als die gröbsten aller Verbrechen galten: Abgötterei, indirekter oder direkter Mord, Verdrehung des Rechts und Verrückung der Grenzsteine, ein Verbrechen, das den alten Semiten als ebenso niedrig und fluchwürdig wie den alten Nordgermanen und unseren heutigen Bauern galt. Kurz und lapidar ist die Form der Worte, jeder Satz fällt wie ein schohnungsloser Axthieb: »Verflucht der Mann — ḥrūr ḥā'is —, der Vater oder Mutter flucht! — Verflucht der Mann, der die Grenze seines Nachbarn verrückt! — Verflucht der Mann, der seinen Nächsten meuchlings erschlägt! — Und jeden der 12 Flüche nimmt die Gemeinde und damit jeder Einzelne auf sich mit einem einstimmigen, dröhnen Amen! So geschehe es! und damit ruft jeder Einzelne das ganze Unheil des Verfluchtseins über sich herab, wenn er schuldig sein sollte. Ferne sei das Böse von Israel! — Vielleicht darf man vermuten, daß die ganze Zeremonie im Anfang des Festgottesdienstes gehört, etwa analog dem τὸ ἄγιον τοῖς ἄγιοις am Anfang der Eucharistie der alten Christengemeinde und den positiven Aussagen am

<sup>1</sup> Ex. 20, 23 (E); 34, 17 (J).

<sup>2</sup> Siehe den Hinweis S. 69, N. 4.

Anfang der Prozessionsfeier auf dem Tempelhofe in Ps. 24 und Ps. 15. Dadurch würde der apotropäische Charakter des Ritus noch mehr hervortreten. Wer von den Anwesenden, der einer dieser Sünden schuldig war, und somit eine drohende Gefahr bedeutete für die Gemeinde, die sich jetzt dazu bereitete, Gott in ihrer Mitte zu schauen, würde es wagen, mit seinem »Amen« den Fluch auf sich zu nehmen? Müßte er nicht dann sofort erwarten, von dem göttlichen Zorn auf der Stelle getroffen zu werden? Der »Gottesschrecken« würde sicher im selben Augenblicke auf seinem Antlitz zu lesen sein! Denn wer kann vor der verheerenden Flamme des bei dem Kultfest der Gemeinde erscheinenden Gottes bestehen<sup>1</sup>. So darf die Kultgemeinde sich sicher fühlen, daß sie nach diesen abwehrenden Worten keinen »Fluchträger« in ihrer Mitte birgt.

\* \* \*

c) In allen oben unter litra b behandelten Fällen haben wir es mit Flüchen gegen innere Feinde und Freyler innerhalb der Mitte der Gemeinschaft zu tun. Daß man aber auch gegen äußere Feinde in der Stunde der Not oder der Gefahr den Fluch als tatkräftiges Schutz- und Abwehrmittel verwendet hat, dürfen wir als sicher voraussetzen. Es ist ja eben Aufgabe des Kultleiters der Gemeinschaft, den Segen zu erwerben und die Feinde derselben ohnmächtig zu machen, d. h. sie in den Zustand des Verfluchtseins zu versetzen, sie mit dem Fluche zu schlagen. So muß man auch im Kulte, etwa bei den gelegentlichen Klagefeiern wegen drohender Angriffe oder schwerer Niederlagen im Krieg, den Fluch feierlich gegen die Feinde des Volkes geschieudert haben.

Direkte Beispiele solcher Fluchworte sind uns nicht überliefert. Die Sitte selbst ist aber mit aller Deutlichkeit in den Balak-Bileam-Sagen<sup>2</sup> vorausgesetzt. Man wende nicht etwa ein, daß es sich hier nicht um die Israeliten, sondern um die Moabiten handelt; die Sage läßt hier ganz selbstverständlich — und geschichtlich übrigens ohne Zweifel mit Recht — die Moabiten so verfahren, wie Israel selbst in ähnlichen Fällen zu handeln pflegte. Balak von Moab fühlt sich von dem Heranrücken der Israeliten bedroht. Da er sich ihnen nicht in offener Schlacht gewachsen fühlt, gilt es für ihn, die Feinde durch kultische Maßnahmen zu schwächen, sie durch einen kräftigen Fluch in den Kern ihrer Seele und ihrer Kraft zu treffen,

<sup>1</sup> Vgl. Jes. 33, 14 und siehe dazu Ps. St. II, S. 131 und übrigens im Register zur Stelle. Es sind eben die mit den Fragen in Ps. 24 und Ps. 15 verbundenen Stimmungen, von denen wir in Jes. 33, 14 einen eschatologischen Widerhall haben.

<sup>2</sup> Num. 22—24.

damit er sie dann leichter mit seiner Heeresmacht überwältigen und aus dem Lande vertreiben könne. Und damit der Fluch möglichst kräftig werden solle, läßt er einen berühmten Gottesmann, den Seher Bileam von einem fernen Lande holen. Als Gottesmann und Seher ist Bileam ein Mann der großen Seelenkräfte, ein Mann, der in dauernder und unmittelbarer Verbindung mit der heiligen Macht, mit der Kraftquelle, oder wie die Späteren sagen würden: mit der Gottheit steht und dadurch immer seine Seele mit neuer Kraft füllen kann. Bileam kommt, und nun findet die heilige Kulthandlung statt. Durch kultische Handlungen auf dem heiligen Orte, besonders durch Opfer, die den »Seher« noch intimer in Verbindung mit der Machtquelle, mit der Gottheit setzen, und die Macht seiner Seele gewaltig steigern, soll die notwendige psychische Voraussetzung des Verfluchens geschaffen werden. Diese Opfer sind als Opfermahlzeiten bezeichnet<sup>1</sup>. Ursprünglich war es sicher die dem Opferfleische innenwohnende Kraft, die als machtsteigernd gedacht wurde; und der im Opfermahl vollzogene »Bund«, in dem die anderen ihren Willen und ihre Seelen in diejenigen des Leiters hineinlegen, indem sie alle ihre Wünsche mit den seinigen um den Zweck der Handlung sammeln, steigert noch mehr die Macht des Fluchenden. Ganz buchstäblich fühlt er seine Seele vor Macht schwanken. Nun kann er auch den kräftigen Fluch sprechen.

In der jetzt vorliegenden Form ist der ursprüngliche Sinn der Erzählung verdunkelt worden. Die Späteren haben den ursprünglichen allseitigen kultisch-priesterlichen Beruf des Sehers vergessen und ihn fast lediglich im Bilde des späteren Nabis gesehen, dessen Beruf es vor allem war, Zukunftsweissagungen mitzuteilen; von diesen Nebiim galt es, daß sie nur das mitteilen konnten, was sie Gott hatte schauen lassen oder was der Geist durch sie redete. Dementsprechend werden auch die folgenden Worte Bileams als Weissagungen mehr denn als wirksame Segensworte aufgefaßt worden sein. Ursprünglich handelt es sich aber um wirksame Worte, die der »Seher« von sich aus, aus der »Macht« seiner Seele sprechen soll, Worte, die nicht davon abhängig sind, was Gott ihm schauen läßt oder zu ihm gesagt hat, sondern immer den Forderungen der geschichtlich-politischen Lage entsprechen müssen; wenn die Gemeinschaft und der König es fordern, so hat der Machtbegabte, der ursprünglich immer zunächst ein Diener der Gesellschaft ist, diejenigen Worte zu sprechen, die die eigene Gemeinschaft stärken, die Feinde aber schwächen können; und so hat man es noch in recht später geschichtlicher Zeit in Israel auch von dem Nebiim verlangt.

<sup>1</sup> Vgl. Num. 22, 40.

Wenn nämlich die Könige immer von den Propheten fordern, daß sie vor einem Feldzuge nicht nur den Ausfall voraussagen, sondern auch den Sieg des Königs und die Niederlage der Feinde Weissagen sollen, und die Weigerung, dies zu tun, als Hochverrat auffassen<sup>1</sup>, so ist die Voraussetzung dabei, wie jetzt immer mehr von den Forschern erkannt wird, daß das Wort des Propheten nicht nur die Zukunft Weissagt, sondern auch als machtwirkendes Wort sie beeinflußt und schafft; er legt tatsächlich durch seine Worte Sieg in die Seele des Königs und Niederlage und »Beschämtenwerden« in die Seelen der Feinde hinein<sup>2</sup>. Die prophetischen Worte, die unter feierlichen Kulthandlungen<sup>3</sup> die Niederlage der Feinde aussprechen, sind ihrem Wesen nach ein Fluch, der die Macht der Feinde brechen soll, ja nicht nur das, sondern sie auch tatsächlich bricht, jedenfalls verringert und sie bedroht<sup>4</sup>.

So begreifen wir denn auch, daß die Gebete zu Jahwā, die bei ähnlichen Kultfeiern um Rache über die Feinde und um ihre Vernichtung gebetet wurden, nicht nur ihrem Wesen nach Flüche sind<sup>5</sup>, sondern daß die manchmal auch in der Form ebensoviel von dem Fluchworte als von dem Gebet aufweisen. Wir werden Beispiele davon im folgenden Paragraphen finden.

### 3. Fluchpsalmen.

Wie der kultische Segen, so hat nun auch der kultische Fluch seine Spuren in die kultische Psalmdichtung gesetzt. Wir treffen ihn als Bestandteil des Kultliedes sowohl bei den Gemeindekultfeiern als bei den Kulthandlungen, die mit dem Einzelnen vorgenommen werden. Wir fangen mit den Gemeindesalmen an.

\*

<sup>1</sup> Vgl. I Kg. 22 und die Jeremiaerzählungen, besonders Kap. 27 f. und 38, 1—13, beachte V. 4.

<sup>2</sup> S. Mowinckel in NTT 1909, S. 335 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Jer. 28, 1: „im Tempel Jahwā vor den Priestern und dem ganzen Volk“.

<sup>4</sup> Vgl. Johs. Pedersen, Eid b. d. Semiten, S. 86 f.

<sup>5</sup> „Nach muslimischer Auffassung ist der Fluch ein Gebet zu Gott. Daselbe Wort, das Gebet bedeutet, *dū'a*, bezeichnet auch das Aussprechen eines Fluches“ (Johs. Pedersen, op. cit. S. 86). Das ist, wie der Verfasser bemerkt, natürlich nicht ursprünglich. Denselben Übergang von Fluch zu Gebet, jedoch immer mit Beibehaltung wesentlicher Momente der alten Auffassung des Fluches, weist Pedersen bei anderen semitischen Völkern nach.

a) Nach dem, was oben II 2 c gesagt worden ist, finden wir es ganz natürlich, daß die nationalen Klagepsalmen gegen die Feinde des Volkes oder der Gemeinde die Stätte des kultischen Fluches sind. Gebet um Hilfe und Rache und Fluchworte gegen die Feinde gehen hier Hand in Hand. Die Volksklagepsalmen sind nun ohne jede Frage als Kultpsalmen bei öffentlichen Buß- und Bettagen aufzufassen. In Ps. 83 folgt nach der Klage über die Angriffe der vereinigten Nachbarvölker das Gebet:

Tu ihnen wie einst dem <sup>o1</sup> Sisera, wie dem Jabin am Bache Kischor,  
die da wurden vertilgt bei den En-dor und wurden zu Dünger  
auf dem Acker,  
mach <sup>o2</sup> ihre Edlen wie Oreb und alle ihre Fürsten wie Ze'eb <sup>o3</sup>.  
die da sprachen: wohl auf, wir wollen uns nehmen die Fluren 'Jahwā's'.

Mach sie, mein Gott, wie Spreu, wie Stoppeln vor dem Winde,  
wie wenn Feuer den Wald verzehrt, wie wenn Lohe  
die Berge versengt,  
so jage sie mit deinem Wetter und schrecke sie mit  
deiner Windsbraut,  
fülle ihr Antlitz mit Schande <sup>o4</sup>, daß sie immer mit Schmach vergehn <sup>o5</sup>.

Das sind echte Fluchworte. Sie haben allerdings die Form des Gebets; will man aber wissen, wie eine alte kultische Fluchformel ausgesehen hat, so hat man einfach die Imperative mit Jahwā als Subjekt in Jussive umzusetzen, wie sie noch V. 18 hat. Der selbstwirkende Fluch ist das Ursprüngliche; zu ihn griff man in ältester Zeit bei den Kultfeiern vor dem Kriege. Mit der Entwicklung der Religion und dem Hervordringen des persönlichen Gottesbegriffes des Jahwismus wurde der Fluch ein Gebet, das Jahwā selbst auffordert, mit seiner vernichtenden Macht einzugreifen. — Ähnliche Töne, wenn nicht so deutlich wie hier, vernehmen wir auch in den anderen Volksklageliedern. — —

Kultische Flüche finden wir nun nicht nur in den kasuellen nationalen Klagepsalmen, sondern auch in den mehr regelmäßig wiederholten Gemeindegebeten und -Klagen. — Ein echter kultischer Fluchpsalm ist Ps. 137. Die Tradition weiß zu erzählen, daß er bei dem jährlichen Klagefest am 9ten Ab, das nach der Restauration zum Andenken der Zerstörung Jerusalems

<sup>1</sup> „wie Midian“ ist Zusatz.

<sup>2</sup> Str. das Suffiks in *śipēmō*.

<sup>3</sup> „und wie Zebach und Salmunna“ ist Zusatz.

<sup>4</sup> Str. 17 b als Glosse zu und die beiden ersten Worte in 18 als Doublette zu V. 18.

<sup>5</sup> Versetze *ε<sup>a</sup>δē εad* nach *w<sup>e</sup>jōbēđū*. V. 19 späterer Zusatz.

im Jahre 586 gestiftet wurde<sup>1</sup>, gesungen worden ist<sup>2</sup>. Nach Jacob<sup>3</sup> bezieht sich die betreffende Nachricht vielleicht auf den Synagogendienst; das schließt aber natürlich nicht aus, daß die Synagoge hier eine schon im Tempel geübte Sitte übernommen hat. In der Tat muß behauptet werden: wenn Ps. 137 für den Kult gedichtet ist, so muß er für eine derartige Feier bestimmt gewesen sein. Und ferner ist zu sagen, daß man schlechtedings nicht einsieht, warum er nicht für den Kult gedichtet sein sollte. Diese Annahme ist bei einem antiken Kültliederbuche immer die nächstliegende; und es dürfte sehr schwer fallen, den Beweis dafür zu führen, daß unser Psalm nicht als Kulapsalm gedichtet worden sei. Da werden wir gut tun, uns an die Angabe der Tradition zu halten.

Nach Stil und Inhalt ist der Psalm ein Klagelied der Gemeinde, jedoch nicht, wie Ps. 44; 74; 79; 80; 83 und 89, ein kasuelles, sondern ein regelmäßig wiederholtes und um Befreiung aus einer permanenten Notlage bittendes Lied, wie etwa auch Ps. 90. Er endet mit einem schweren Fluch über dasjenige Volk, das mehr denn alle anderen es den Juden schwer machte, in der Erinnerung bei der großen Katastrophe zu verweilen, und mehr denn irgend ein anderes Volk Gegenstand ihres glühenden Hasses war, nämlich die Edomiter. Der jetzige Text spricht allerdings von Babel V. 8, trotz dem ganz deutlichen Anfang in V. 7, und die meisten Psalmenausleger lassen richtig diesen Unsinn stehen. Joüon<sup>4</sup> will wenigstens »Babel« in »Edom« ändern, während Briggs<sup>5</sup> den einzigen richtigen Ausweg eingeschlagen hat, *bap bābāl hass'ōnōā* zu streichen. Dass das Rachegebet sich gegen Edom richtet, ist in V. 7 klar; sehr auffallend ist es dann, daß der Dichter im Folgenden die Edomiter fallen läßt und seinen ganzen Hass gegen Babel richtet in V. 8—9; man erwartet unbedingt eine Ausführung darüber, wie Gott den Edomiten ihre Greueltaten gegen Israel gedenken soll. Nun zeigt es sich aber, wie schon Briggs und Buhl bemerkt haben, daß V. 9 tatsächlich nicht an Babel denkt, wie er nach dem jetzigen Zusammenhang durchaus tun müßte; denn in dem Worte *hassālāe* liegt ohne jede Frage eine deutliche Anspielung auf die Hauptstadt der Edomiter desselben Namens vor. Dazu kommt nun das Zeugnis des Metrums, das allerdings für die Verteidiger des von ihnen »Mischmetrum« genannten Makkaronimetrums weniger bedeutet. Das ganze Mittelstück des Psalms V. 4—7 zeigt deutlich das Fünfermetrum, ebenso V. 9 a (das *äp*

<sup>1</sup> Siehe Zach. 7, 3 und II Kg. 25, 8.

<sup>2</sup> Sopherim c. 18 (nach Jacob in ZATW 1896, S. 145).

<sup>3</sup> Siehe N. 2.      <sup>4</sup> Angeführt nach Buhl, Psalmerne<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> In The International Critical Commentary.

in V. 4 und 6 b ist ganz überflüssig und steht für die Rechnung der Abschreiber); dasselbe Metrum läßt sich auch ohne Schwierigkeit in V. 1—3 herstellen: in V. 1 ist *b'zâchrēnū ḥ̄ s̄ijōn* eine sachlich richtige, aber ganz überflüssige Glosse; in V. 3 fehlt das *śimḥā* in LXX, könnte aber auch nach *dibrē śir* gestellt werden; daß nach *w̄p̄lālēnū* etwa ein *ām̄erū* dem Sinne nach zu ergänzen ist, macht weder sachliche, noch stilistische Schwierigkeiten. Es dürfte somit klar sein, daß das Fünfermetrum auch in V. 8 ursprünglich beabsichtigt war, und sobald man sich entschließt, die sachlich beanstandeten von Briggs gestrichenen Worte *baʃ b̄t̄b̄l haʃ̄d̄d̄ā*, womit auch das an sich überflüssige *lāch* zusammenhängt, zu streichen, so ist das Metrum in Ordnung. Die Richtigkeit dieser textkritischen Operationen wird dadurch bestätigt, daß wir so ein völlig regelmäßig gebautes Lied erhalten: drei der logischen Einteilung genau entsprechende Strophen von je vier Fünferperioden.

Weil Edom, der frühere Bruder, in 586 die Gelegenheit benutzt hatte, mit den Chaldäern gemeinsame Sache zu machen und Juda zu plündern, und noch lange nach der Heimkehr der Exulanen große Teile des von der neuerrichteten Gemeinschaft beanspruchten altjudäischen Landes in Besitz hatten, wurden sie als die eigentlichen Erbfeinde der Juden betrachtet und als Typus der frevelhaften und gottverhafsten weltlichen Macht, die das eschatologische Gericht vor allen anderen treffen sollte, gehafst<sup>1</sup>; die erschante Rache über Edom wurde in den eschatologischen Erwartungen fast eindeutig mit dem großen Gericht und der völligen Wiederherstellung Israels. In Ps. 137 sehen wir, wie diese Stimmung in dem öffentlichen Gottesdienst Ausdruck fand.

Der Zweck der Klage- und Bußefeier ist zunächst, Buße zu tun und dadurch Gottes Mitleid zu wecken und ihn zu Sündenvergebung und Wiedererrichtung zu bewegen. Hier sehen wir aber, daß man sich nicht mit dem einfachen Gebet um Bestrafung der Bedrücker begnügt, sondern auch dieselbe in ganz antiker Weise durch das machtvolle Wort beschleunigen will. Der kultische Fluch soll der Wiederherstellung dadurch Bahn brechen, daß er den Feind mit Unglück schlägt. Ob man in dieser späten Zeit bewußt an diesen alten Sinn der Fluchworte gedacht hat, mag zweifelhaft sein; die Schlußstrophe des Psalms ist wohl eher als ein unmittelbarer Ausdruck des hervorbrechenden Hasses und des Rachedurstes zu verstehen; in den Tiefen der Seele liegt aber noch halb schlummernd der alte Gedanke von dem wirksamen Worte, das den Feinden entgegen geschleudert wird. Auch hier haben die Fluchworte die Form des Gebets angenommen.

<sup>1</sup> Vgl. Jes. 34 und siehe S. Mowinckel in *Acta Orientalia I*, S. 86—90.

men<sup>1</sup>, aber nur zum Teil; die zweite Hälfte derselben hat noch die direkte Form des selbstwirkenden Wortes (siehe unten).

Der Psalm, der die Stimmung der zurückgekehrten Exulanen ausdrückt, fängt in ergreifender Weise damit an, das dumpfe Verzweifeln der einst Gefangenen, damals als sie im fremden Lande von dem Übermut und dem schlecht verhehlten Triumph der Feinde umgeben lebten, ins Gedächtnis zurückzurufen:

An Babels Strömen, da safen  
wir einst und weinten „,  
an die Pappeln dadrinnen hängten  
wir unsere Harfen.  
Denn dort begehrten von uns  
unsre Räuber ‘Gesänge,  
unsre Plünderer’ (sprachen): Singt uns  
von den Sion-Gesängen !

Im Lande der vielen Flüsse und Ströme, wo Weiden und Pappeln an allen Ufern wachsen, in dem fetten und fruchtbaren Lande Sinear, dort safen sie weinend und verzweifelt auf der Erde, wie es die Trauernden tun. Freude und Jubel waren verstummt; die Harfen hingen schweigend auf den Zweigen der Bäume — so malt der Dichter mit wundervoller plastischer Anschaulichkeit das Bild vor uns<sup>2</sup>. Und dort haben sie auch die größte Qual erlebt, die der alte Israelit kennt: die harte Verständnislosigkeit und den mutwilligen, übermutigen Spott. Dort haben ihre »Plünderer« Freude und Lustigkeit von ihnen verlangt — »singet uns von den Sion-Gesängen«. Die Sionslieder, das sind die alten Kultlieder, die Festlieder, die einst bei den jubelnden Prozessionen erklangen, wenn Jahwā sein Volk gästete; Gesang und Fest gehören zusammen, Gesang und Freude hören zusammen; das Sionlied erklingt dort, wo Jahwā wohnt und selber in der Mitte seines Volkes weilt. Und nun kommen diese Fremden und begehren Gesänge von ihnen — jetzt! Wenn der Dichter uns dies Stimmungsbild aufrollt, so ist es, weil die Juden der ðachexilischen Zeit meistens noch unter demselben dumpfen Druck lebten; sie kennen nur all zu gut diese Gefühle; war doch das ganze Leben im alten heiligen Lande nur ein kümmerlicher Abglanz dessen, was sie einst erhofft hatten, als ein Deuterojesaja seine holde Stimme erhab und seine begeisterten Lieder dahinbrausen ließ; alles war ganz anders gekommen; die Gemeinde lebte in

<sup>1</sup> Siehe oben Kap. II 2 c (S. 80 ff.).

<sup>2</sup> Selbstverständlich darf dies alles nicht als buchstäbliche Schilderung der geschichtlichen Wirklichkeit genommen werden; Poesie ist Poesie.

einem Zustand von permanentem Druck; die Erfüllung der »messianischen« Hoffnungen waren noch nicht zu sehen; das ist die dumpfe Stimmung, die auch in Ps. 90 Ausdruck gefunden hat. Wie könnten sie dann — und wie können sie eigentlich noch jetzt — die alten triumphierenden Sionslieder singen — das ist der Inhalt der zweiten Strophe:

Wie könnten wir Jahwā-Lieder singen  
auf fremdem Boden!  
O Jerusalem, vergesse ich dein,  
so 'verdorre'<sup>1</sup> meine Rechte!  
Meine Zunge klebe am Gaumen,  
wenn ich dein nicht denke,  
wenn ich nicht Jerusalem setze  
über all meiner Freuden.

Die Sions- und Jahwälieder dort in der Fremde zu singen, während Jerusalem in Trümmern lag, von dem Zorn Jahwā's getroffen, das würde ein Verhönen, ja eine Gotteslästerung sein; das wäre, seiner Stadt, seinem Volke und seiner Religion untreu zu sein — verfluch sei ich, wenn ich jemals treulos ward! — Das sind aber nicht nur Töne der Vergangenheit; das hat alles einen höchst aktuellen Sinn. Wie könnten wir die Schmach vergessen, in der Jerusalem noch sitzt, ohne König, ohne Urim und Tummim<sup>2</sup>, während der Heidenkönig draußen in der Fremde ihr Herr, die Hütte Davids gefallen ist! Und auch nicht im eigenen Lande ist Israel Herr — sitzen doch die verfluchten Edomiter im ganzen Südlände, sogar in Hebron, wo einst das Königtum Davids errichtet wurde! Und vor den Augen des Dichters steigt das Bild des treulosen Bruders empor. Sein Walten im heiligen Lande und die noch ungerächte Freveltat, daß er meuchlings dem zum Tode verwundeten Israel in den Rücken fiel, mit den Feinden desselben gemeinsame Sache machte, wird dem Dichter, wie wohl den meisten seiner damaligen Landsleuten, zum Symbol der Fremdherrschaft, der Beschämung Israels, zum täglich sichtbaren Ausdruck dafür, daß Jerusalem noch wie in Fesseln liegt und vergebens nach dem verheissen Heil ausspäht; und die erschante Rache über diese Erbfeinde wird zum Symbol des großen »messianischen« Gerichts, das einmal die Heiden vernichten und Israel in voller Herrlichkeit wieder herstellen soll. An Babel denkt der Dichter nicht; die Herrlichkeit des Chaldäerreiches war schon längst dahin; übrigens ist es auffallend, wie wenig wir in der eigentlichen nachexilischen Zeit von Haß gegen Babel spüren; das hängt wohl damit zusammen, daß dort jetzt die mächtige und einflußreiche Judenkolonie lebte,

<sup>1</sup> Lies *tichḥaš* (BHK).

<sup>2</sup> Vgl. Ezra 2, 63.

deren Hilfe bei dem Köningshofe die palästinensischen Juden nicht entbehren konnten<sup>1</sup>. Aller Haß sammelt sich auf Edoms Haupt; so lange es nicht gedemütigt ist, hat Israel keine Ehrenrettung, keine »Rechtfertigung« erhalten. — Damit ist der Psalm zum eigentlich Hauptstück gekommen, zum Rachegebet, zum Fluchwort über den Feind:

Gedenke den Edomitern, Jahwā,  
Jerusalems Wehtag,  
die da sprachen: reifst nieder, reifst nieder,  
macht dem Erdboden gleich!  
" Heil dem, der dir einst vergeltet  
was du uns getan,  
heil dem, der da fasst und zerschmettert  
deine Kinder am »Felsen«!

Diese dritte Strophe ist der Höhepunkt und das eigentliche Hauptstück des Psalms. Es verhält sich nicht etwa so, daß die gefühlsvolle Erinnerung an die Stimmungen der vergangenen Zeiten die Hauptsache sei, an dem das Rachegebet gleichsam angehängt sei, einer plötzlich emportauchenden, sich mit der Hauptstimmung assozierenden Stimmung zufolge; es ist vielmehr so, daß das ganze Gedicht auf das Fluchwort zielt und um dessen willen da ist. Das Lied will um das Heil Jerusalems bitten, dieses Heil hervorrufen; das Mittel zum Heil ist aber die Vernichtung der Feinde, dessen Typus Edom ist. Und es entspricht der Religion sowohl des Judentums als auch der geschichtlichen Zeit des alten Israels, wenn der Psalm Rache und Heil durch ein Gebet zu Jahwā erlangen will. Es entspricht aber auch den ältesten Anschauungen des Volkes, die noch weit in die geschichtliche Zeit hinab ganz deutlich gelebt und nachgewirkt haben, wenn das Gebet in der zweiten Hälfte der Schlußstrophe wieder in die Form des selbstwirkenden Wortes umschlägt. Eigentlich ist aber die Form des Fluchwortes. Es hat die Form des Segens! Das ist sozusagen ein indirektes Fluchwort: durch die Seligpreisung, die nur eine Form des Segenswortes ist, wird Macht und Glück in die Seele desjenigen hineingelegt, der Edom einmal vernichten und dadurch dies verhasste Volk zu einem »Fluch« unter den Völkern machen wird. Indem Edoms künftigen Gegnern Segen und Macht gegeben wird, wird es selbst geschwächt und mit Fluch belegt. — —

<sup>1</sup> Vgl. die Intervention und die Sendung des Nehemia und des Ezra, des gleichen des Juden Hananja in Pap. Sachau 13464 (Nr. 6 in Ungnads Aramäische Papyrus aus Elephantine).

Einen Psalm mit einem liturgischen Fluch, wenn auch in recht abgedämpfter Form, haben wir in Ps. 129. Dafs der Psalm für den liturgischen Gebrauch gedichtet ist, geht schon aus der liturgischen Aufforderung in V. 1 und der Wiederholung in V. 2 hervor, vgl. den ebenfalls unzweifelhaft liturgischen Ps. 118, 1–4, wo dieselbe Form der Aufforderung kommt. Der Psalm gehört nach der Überschrift zu den Ma'loth-liedern, die bei der Feier des Herbstfestes verwendet wurden. Er gehört zu denjenigen Psalmen des Jahresfestes, die um Hilfe gegen alle denkbare Feinde der Gemeinde beten<sup>1</sup>. Das Gebet hat hier jedoch die ursprüngliche Form des Fluchwortes. Im Gegensatz zu den eigentlichen kasuellen nationalen Klagepsalmen ist es nicht gegen einen bestimmten Feind gerichtet, sondern bittet, als regelmäßig wiederholtes Gemeindegebet, um Schutz und Wehr gegen die Feinde im Allgemeinen, welche sie auch sein mögen. — Dafs der Psalm der späteren Periode der Geschichte des Volkes entstammt, ist klar; Israel blickt hier auf eine längere, leidensvolle Geschichte zurück; nachexilisch braucht er deshalb eigentlich nicht zu sein; eine genauere Datierung ist jedoch unmöglich.

Der Psalm fängt mit einem Vertrauensmotiv in der Form des Dankpsalms an<sup>2</sup>; im Vertrauen auf die früher erlebten Heilstaten Jahwā's darf das Volk hoffen, daß er auch von jetzt an die jeweiligen Feinde desselben mit Fluch schlagen werde. Durch den vertrauensvollen Dank für die früheren Heilstaten soll Jahwā gnädig gestimmt und zu weiterem Einschreiten bewegt werden. Daneben ist natürlich auch zu beachten, daß diese Einleitung der zuversichtlichen Stimmung, aus der der Psalm hervorgegangen ist, Ausdruck geben will; Israel fühlt sich hier schon der Abwehr aller Feinde gewiß. — Wenn die Form des Wechselgesangs mit Aufforderung und Antwort hier mehr als alte literarische Form ist, so liegt es am nächsten zu denken, daß der Chorführer die erste Halbstrophe V. 1 singt; der die Gemeinde vertretende Sängerchor nimmt die Worte auf und führt den Gedanken weiter. Interessant ist hier, daß dieser Psalm, der statt eines direkten Gebets die alte Form des Fluchs aufweist, auch insofern ein altertümliches Gepräge hat, als Israel in der ersten Person Sgl. auftritt; das ist eben die für das alte Kultlied ursprüngliche und naheliegende Form: im Kulte ist das Volk durch seinen berufenen Leiter vertreten<sup>3</sup>. — Der Chorführer hebt an:

<sup>1</sup> Ps.-Stud. II, S. 131, 136 f.

<sup>2</sup> Es ist indessen unberechtigt, wenn Balla, Das Ich der Psalmen, S. 73, den Psalm zu den öffentlichen Dankliedern rechnet. Das Hauptstück ist der Fluch, nicht der Dank; dieser kommt als Vertrauensmotiv für die im Fluch liegende Bitte in Betracht. <sup>3</sup> Siehe Exkurs S. 36 ff.

»Hart drängten sie mich seit meiner Jugend« —  
so soll Israel sagen!

Und der Chor nimmt, wie gesagt, die Worte auf und fügt dann die eigentliche Hauptsache dieses Rückblickes hinzu:

Hart drängten sie mich seit meiner Jugend,  
doch, sie zwangen mich nicht.

Die Gemeinde verweilt im Gedanken an all den Demütigungen, all den Unglücksschlägen, die sie immer wieder zum Boden gebeugt haben, durch viele Jahrhunderte hindurch; zähe und elastisch wie eine Stahlfeder, die gebeugt aber nicht gebrochen werden kann, hat Israel sich immer wieder in die Höhe gerichtet, ist stehen geblieben, hoffend auf die große Wiederherstellung, der Wendung des Schicksals harrend, während Weltreich nach Weltreich seine Mission erfüllt hat und zu Staub zerbröckelt worden ist. Denn Israel hat seinen Jahwā, Ihn, der »gerecht« *säddiq* ist, der einen Bund mit dem Volke hat und auch die Macht hat, sich und seinen Bund und sein Volk zu behaupten; er bezeugt seine *s'đaqā*, wenn er Israel zum Sieg verhilft:

Auf meinem Rücken pflügten die Pflüger  
die langen Furchen.  
Doch Jahwā ist gerecht, er zerrieb  
der Gottlosen Joch.

Nach der Art der israelitischen Poesie wechseln die Bilder unvermittelt und jäh: Israel ist sowohl Pflugland als Pflugtier gewesen. Aller Knecht und schwer leidend.

Nun folgt in der zweiten Hälfte, den beiden letzten Strophen, die eigentliche Hauptsache des Psalms, das Fluchwort in der unübersetzbaren Form des hebräischen Jussivs, das sowohl den machtvollen, schaffenden Wunsch als die gläubige Gewissheit der Erfüllung der Worte ausdrückt, und bei dem man immer schwanken muß, ob man »es möge geschehen« oder »es soll geschehen« übersetzen soll:

Beschämten sollen werden und weichen  
alle Feinde Sions,  
sollen werden wie das Gras auf den Dächern,  
das verdorrt eh' es 'schiefst'<sup>1</sup>,  
  
mit dem der Schnitter die Hand nicht füllt,  
noch der Binder den Busen,  
und bei dem die Wand'rer nicht rufen:  
»Jahwā's Segen über euch«!<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Lies *ḥ'löf*, BHK.

<sup>2</sup> V. 8 b ist Variante zu 8 a β.

Auch hier haben wir den unvermittelten Übergang von einem Bilde zu einem anderen, der für israelitische Poesie charakteristisch ist. Von dem versengten, wurzellosen Gras auf dem Dache spricht der Dichter in Ausdrücken, die nur auf das Getreide auf dem Acker passen; er denkt nicht daran, daß niemand von dem Gras auf dem Dache erwarten könne, daß es die Hand des Schnitters oder den Busen des nach ihm gehenden, die abgeschnittenen Ähren auflesenden und zu Garben bindenden Binders »füllen« solle, und daß niemand über jene verdornten Gewächse einen Erntesegen auszusprechen pflegt. Von dem Gras ist er nämlich unmerklich in das Bild der Getreideernte übergegangen. Ebenso charakteristisch ist es, daß ein einzelner Zug, eine Einzelheit im Zusammenhang, in diesem Falle der Vergleich mit dem Grase, bezw. der Getreide, selbständige ausgeführt und liebevoll ausgemalt wird, als wäre es ein Hauptstück im Aufbau des Liedes<sup>1</sup>.

Für die Zähigkeit der alten Vorstellungen auf dem Gebiete der Religion ist dieser Psalm charakteristisch. Der Dichter will ein Gemeindegebet schreiben, ein Gebet um Gottes Wehr gegen alle Feinde. Eben weil er ein Gebet sprechen will, hebt er mit dem dankbaren Vertrauensmotiv an. Statt eines wirklichen Gebets kommt aber ein Fluchwort in den uralten Vorstellungen des selbstwirkenden kultischen Wortes; hier tritt der ausdrückliche Gedanke an Jahwā und seine Hilfe völlig zurück. — —

\*

b) Daß der kultische Fluch auch in den individuellen Klagepsalmen, den Sündopfersalmen seinen Platz gehabt hat, ist nach Kap. II 2 c einfach selbstverständlich. Diese Psalmen sind fast ohne Ausnahme zum Gebrauch eines Kranken oder anderswie Unreinen bei dem Sündopfer und den damit verbundenen Reinigungsriten im Tempel geschrieben<sup>2</sup>. Die Krankheit und Unreinheit war aber nach der Ansicht der alten Israeliten sehr häufig nicht etwa durch eine sündige Tat des Betreffenden, sondern durch böse Künste irgendwelcher geheimer Feinde verursacht. Über diese unbekannten Feinde, die Krankheit und Not bewirkt haben, klagen die Klagepsalmen immer und immer. Die Mittel, durch welche diese bösen Menschen — auch an Dämonen wird gelegentlich gedacht — den

<sup>1</sup> Besonders bezeichnend in dieser Hinsicht ist der Unschuldsklagepsalm Ps. 139, in dem ein einzelnes Motiv, das „Unschuldmotiv“ mit dem Hinweis auf die Allwissenheit Gottes, der auch den Beter kennt und weiß, daß er unschuldig ist, zu einer Betrachtung über die Allwissenheit Gottes im Allgemeinen erweitert ist, die quantitativ den größten Teil des Psalms einnimmt und für uns das Hauptinteresse in Anspruch nimmt.

<sup>2</sup> Siehe zum Folgenden Ps.St. I.

frommen und gerechten Mann krank gemacht haben, sind solche, die in aller Welt unter dem Begriffe des bösen Zaubers zusammengefaßt werden. So auch in Israel; über Zauber *āwān* der Feinde und über die bösen *pōe'el* *āwān* klagen die Kranken in den Klagepsalmen fast regelmäßig. Mit diesem Worte bezeichnet der alte Israelit alle geheime und illegitime Kräfte und Künste, durch die ein böses Wesen einem Menschen Schaden zufügen kann. — Zu diesen Kräften und Mitteln gehören natürlich auch das machtvolle, schadenwirkende Fluchwort und die Fluchtat, wenn diese von einem bösen Menschen zu bösen Zwecken benutzt werden. Wir haben oben Kap. II 1 gesehen, daß der Fluch und der Zauber mit einander verwandt sind; wenn der Fluch als Waffe eines Bösen zum Bösen benutzt wird, ist er Zauber. So werden *āwān* und *ālā* gelegentlich als Synonymen behandelt<sup>1</sup>; wie in den babylonisch-assyrischen Klagepsalmen »der böse Fluch« eine Bezeichnung des Zaubers ist, so auch der Fluch im Psalter. Die böse verheerende Macht, die der Fluch an sich ist, verwendet der Zauberer im Geheimen zum Unheil eines gerechten Menschen — eben darin besteht seine Zauberei.

Nun gilt es dann für den Bezauberten und Verfluchten, den krank und unrein Geworden, diesen schädlichen Einfluß zu brechen. Das tut er in zweierlei Weise. Erstens indem er sich durch kultische Reinigungsriten Reinheit und Segen verschafft und so das Böse aus seinem Körper und seinem Herzen hinaustreibt. Zweitens dadurch, daß er die Quelle des Bösen zustopft, den Urheber des bösen Fluches unschädlich macht, ihn von der Erdoberfläche vertilgt. Das tut er aber, indem er einen noch kräftigeren, diesmal aber nützlichen, somit guten und legitimen Fluch gegen ihn ausschickt. Dazu muß er sich natürlich mit Seelenkraft, mit »Gerechtigkeit«, mit »Segen« stärken, und diesen erwirbt eben durch die kultischen Reinigungen, mit der Hilfe Jahwā's durch Vermittelung des Priesters. — Die unheilwirkende Macht und der dadurch bewirkte Unglückszustand, die der Israelit mit dem Worte »Fluch« bezeichnet, waren ja, sahen wir, ursprünglich an sich ethisch indifferent, neutral. Die Kunst zu fluchen beruht im letzten Grunde auf dem Vermögen, die geheimen Kräfte der Existenz beherrschen zu können, bezw. mit ihnen in Verbindung zu sein. So kann auch, sahen wir, der Gerechte kraft seiner Seelenkraft verfluchen, und durch die Verbindung mit der Gottheit steigert er dieses Vermögen. Wenn daher der Kranke, im Kulte aber wieder Gereinigte, im Zusammenhang mit den

<sup>1</sup> So in Ps. 10, 7; 59, 13 (vgl. V. 3. 6). In demselben Sinne kommen *q'lālā* und das Verb *qillel* vor Ps. 37, 22; 62, 5; 109, 17. 18. 28. Vgl. Ps.St. I, S. 169 oben.

kultischen Reinigungen einen kräftigen Gegenfluch aussendet, oder wenn der heilige Vertreter der Gottheit, der Priester, dabei mit solchen Fluchworten hinzutritt, so liegt im einem solchen Fluch so viel heilige und unheilbringende<sup>1</sup> Kraft, daß er sicher die Macht der bösen brechen kann. Die an sich neutrale, heilige, von der Gottheit stammende Macht, die dem Priester zur Verfügung steht und seine Seelenkraft stärkt und steigert, und die durch die heiligen Reinigungshandlungen dem Kranken gleichsam zur Verfügung gestellt wird, wirkt nun als ein für den bösen Zauberer unheilbringender Fluch; das Böse wird wider den Bösen verwendet, Böses wird mit Bösem vertrieben. Durch den legitimen, dem Heil der Gemeinschaft dienenden, zu dem sakralen System hörenden Fluch wird der böse, schädliche, geheime Fluch, der als solcher im Gebiete des Zaubers<sup>2</sup> gehört, gebrochen.

So müssen wir annehmen, daß die Fluchworte und -Riten, die ursprünglich wohl vom amtierenden Priester gesprochen, bzw. vorgenommen wurden, einen festen Bestandteil der Reinigungshandlungen und -Worte bei dem Sündopfer der Kranken und Notleidenden gebildet haben<sup>3</sup>. Das beweisen solche Riten wie etwa die in Num. 5, 11 ff. beschriebenen, das beweist auch die Analogie der babylonischen kultischen Klagepsalmen, die oft die dazu gehörigen Fluchriten und -Worte erwähnen, und das beweist endlich auch der Umstand, daß die Fluchworte und Rachegebete einen so hervortretenden Platz in den biblischen individuellen Klagepsalmen einnehmen<sup>4</sup>.

Wenn wir jetzt in den Psalmen diese Fluchworte als Bestandteile der von dem Kranken zu sprechenden oder wohl eher: in seinem Namen vom Priester gesprochenen Gebete finden, so ist das wohl eigentlich als Stilbeeinflussung durch die Fluchformeln des Priesters zu betrachten. Das Ursprüngliche ist wohl, daß der Kranke das Gebet rezitiert oder daß es

<sup>1</sup> Auch das Heilige kann unheilbringend sein, nämlich für den Bösen oder für denjenigen, der unbefugt damit in Verbindung tritt, vgl. II Sam. 6,7; Jes. 8, 12—15, wo natürlich nicht *tagdīšū* V. 13 in *tagšīrū*, sondern umgekehrt *qāšār* V. 12 in *qōddāš* zu ändern ist.

<sup>2</sup> Zu dieser Auffassung des Zaubers als illegitimer privater, in böser, egoistischer Absicht wirkender und daher geheimer Verwendung der an sich neutralen „Macht“, siehe Söderblom, Gudstrons uppkomst, Stockh. 1914, S. 181 ff.; Mowinkel, Ps.St. I, S. 59 ff. und vgl. oben S. 14 ff. (Exkurs).

<sup>3</sup> So schon Gunkel, Artkl. Psalmen, RGG IV, Sp. 1946.

<sup>4</sup> Siehe Ps. 5, 11; 10, 15; 28, 4; 35, 4—8; 40, 15 f.; 55, 16; 63, 10 f.; 69, 23—29; 70, 3 f.; 109, 6—20; 140, 9—12; 141, 10; 143, 12. Vgl. dazu die prophetischen Nachahmungen Jer. 12, 3; 15, 16; 17, 13; 18, 21—23; 20, 11.

in seinem Namen von einem Priester rezitiert wird, der Priester aber die den Zauber bannenden und die Zauberer vernichtenden Handlungen vornimmt und die dazu gehörigen Fluchworte spricht. Da aber einerseits nach semitischer Auffassung zwischen dem Gebet, besonders dem gegen irgend jemanden gerichteten Hilfe- und Rachegebet, und dem Fluch eine nahe Beziehung bestand<sup>1</sup>, und da es andererseits manchmal, vielleicht immer, vorkam, daß der Priester auch das Gebet im Namen des Kranken sprach, so lag es nahe, die beiden Arten von wirksamen Worten miteinander zu verbinden und das Gebet mit mehr oder weniger stilechten Fluchworten auszustatten. — So haben die alten kultischen Fluchworte ganz deutlich die individuellen Klagepsalmen beeinflußt, und aus diesen ist zu ersehen, wie jene einmal gelautet haben.

Vielleicht haben wir noch in Ps. 109 ein Beispiel einer einst selbständigen kultischen Fluchformel, die zu den Reinigungs- und krankheitbannenden Riten gesprochen wurde. Zunächst ist hier die ursprüngliche Form des selbstwirkenden Wortes klar erhalten; die Worte weisen formell keine Spur von einem Gebet auf und unterscheiden sich insofern auch deutlich von den sonst nahe verwandten Worten in Ps. 69, 23—29. Zweitens besteht ein deutlicher Unterschied zwischen der Vorstellung von den die Krankheit bewirkenden Feinden in den Fluchworten und derjenigen in den anderen Teilen des Psalms. In dem eigentlichen Klagelied V. 1—5, 21—31 stellt der Betende seine Feinde als eine große Schar dar, die ihn »umringt« und »gegen ihn Krieg führt« (V. 3), die rings um ihn steht und höhnisch den Kopf schüttelt (V. 25). In V. 6—19 dagegen ist immer nur von einem Einzelnen die Rede, der das Unglück des Betenden bewirkt hat<sup>2</sup>. — Das alles könnte darauf deuten, daß in den Psalm eine feste Fluchformel aufgenommen worden sei. Dafs der Psalm als ein Gebet eines, d. h. eines jeden, ein Sündopfer zwecks Wiederherstellung darbringenden Kranken gemeint ist, geht aus V. 23 f. hervor; als Kranke und Unreiner wird der Betende von seinen Umgebungen verachtet und geschmäht, weil er dadurch als Sünder hingestellt worden sei (V. 25. 31); die Ursache seines Unglücks sind die bösen unheilwirkenden Zauberworte seiner (geheimen)

<sup>1</sup> Siehe oben S. 82.

<sup>2</sup> Die kindliche Erklärung vieler Exegeten, daß es sich in ähnlichen Fällen um einen besonders hervortretenden Mann unter den vielen (heidnischen oder ungläubigen) Feinden handelt, ist abzulehnen. Diese schwankende Darstellungsform kommt auch sonst in den Sündopferspsalmen vor und beruht schließlich darauf, daß die Feinde eben unbekannt sind; ob ein Zauberer (Dämon) oder viele den Kranken zugesetzt hat, weiß er eben nicht. Siehe Ps.St. I, S. 97 und besonders 173.

Feinde: mit »Frevlermund«, »Trugworten« und »Lügenzunge«<sup>1</sup> haben sie ihn krank gemacht, ohne daß er daran schuld sei (V. 2f); ausdrücklich sagt er, daß sie Fluchworte gegen ihn verwendet haben (*qillēl* V. 28). Und nun soll ihr zauberischer Fluch durch einen kräftigen legitimen Gegenfluch gebrochen werden; die Worte dieses Gegenfluchs sind es, die der Dichter allem Anscheine nach einem stehenden Formular entnommen hat. Da sie jedenfalls für die Flüche der Psalmen und der kultischen Krankenheilungsriten charakteristisch sind, drucke ich sie ab:

Seine Tage sollen wenige werden, was ihm bestimmt war<sup>3</sup>  
soll ein anderer nehmen,  
seine Kinder sollen Waisen gehen, sein Weib soll als Witwe sitzen.

" Sie<sup>4</sup> sollen unstät umherziehn und betteln, 'vertrieben'<sup>5</sup> aus  
ihren Trümmerhaufen,  
der Gläubiger soll alles nehmen, was sein ist, und Fremde  
seine Habe plündern.

Ihm soll niemand Huld erweisen, sich niemand über seine  
Waisen erbarmen,  
sein Ende soll sein: ausgerottet zu werden, 'sein'<sup>6</sup> Name  
in 'einem'<sup>7</sup> Geschlecht verlöscht werden.

weil er Liebe zu üben nicht dachte, [— — — — —], sondern verfolgte den Elenden und Armen und den ins Herz 'Getroffenen'<sup>10</sup> 'zum Tode' <sup>11</sup>.

<sup>1</sup> *säqär* und Synonyma sind sehr häufig Synonyma zu *āwān* = Zauber, siehe Ps.St. I, S. 39–58.

<sup>2</sup> *rāsāe* V. 6 ist natürlich falsch und durch Abirren des Auges auf das *r.* in V. 7 entstanden; ursprünglich stand etwa *ōjēb* o. dgl.

<sup>3</sup> Nämlich an Lebenstage.

<sup>4</sup> d. h. Kinder und Weib; *bānāw* ist Glosse, zu str. m. c.

<sup>5</sup> Lies *jōzōr̄šū*, LXX; „Trümmerhaufen“ proleptisch.

<sup>6</sup> *še'mō* st. *še'mām*, siehe BHK.      <sup>7</sup> *āhād* st. *āhēr*, LXX.

<sup>8</sup> Str. *äl Jahwā* m. c. (Glosse). <sup>9</sup> *zichrō*, LXX.

<sup>10</sup> *ünchē*, siehe BHK.      <sup>11</sup> *lamāwāp*, Syr.

Weil er den Fluch liebte, 'soll er ihn treffen'<sup>1</sup>, weil er den Segen nicht wollte, 'soll er fernbleiben'<sup>2</sup>;  
wie ein Kleid soll er<sup>3</sup> den Fluch anlegen, 'wie ein Gürtel,  
den er täglich umlegt'<sup>4</sup>;  
er soll 'dringen'<sup>5</sup> wie Wasser in sein Inneres, wie Öl  
in seine Gebeine"<sup>6</sup>,  
das sei meiner Feinde Lohn"<sup>7</sup>, derer, die Unheil  
über mein Leben geredet haben<sup>8</sup>.

Hinsichtlich konkrete Aufklärungen über die Person des »Feindes« und die näheren Umstände seines Auftretens ist dieses Fluchformular genau so allgemein und unanschaulich, wie ein Formular sein soll, das auf alle konkrete Fälle passen soll. Die Verfasser solcher Formulare haben gar nicht an eine konkrete Einzelperson oder an einen konkreten Fall gedacht; sie haben nur »den« typischen Zauberer für alle Fälle durch einen brauchbaren Fluch lahmlegen wollen. Ebensowenig haben die Kranken, die diese Psalmen und diese Formulare bei den Reinigungen verwendet haben, an eine konkrete Person gedacht; meistens wußten sie gar nicht, welche die Feinde waren, die im Geheimen »auf ihr Leben gelauert« und sie ins Unglück gestürzt hatten.

<sup>1</sup> *ūp̄tō'ēhū.*      <sup>2</sup> *w̄pirḥaq*, str. *mimmānnī*, m. c.

<sup>3</sup> *w̄jilbaš.*      <sup>4</sup> V. 19 b gehört nach V. 18 a α.

<sup>5</sup> *w̄p̄ābō*      <sup>6</sup> V. 19 a Variante zu 18 a α.

<sup>7</sup> Str. „von Jahwā“ m. c.

<sup>8</sup> Kittels Übersetzung „die mein Unheil planen“ ist zu ausgewässert. „Reden“ ist wörtlich gemeint; der Verf. denkt an Zauber- oder Fluchworte.

## KAP. III. DIE ZWEIGLIEDRIGE SEGENS- UND FLUCHFORMEL IN KULT UND PSALMDICHTUNG.

### 1. Die zweigliedrige Segens- und Fluchformel.

Zu den kultischen Worten haben nun nicht nur alleinstehende Segensformeln bzw. Fluchformeln gehört; die beiden Arten von machtwirkenden Worten sind mit einander verbunden worden zu einer doppelseitigen Kulthandlung, Segen und Fluch, oder umgekehrt.

\*

a) Auf eine solche Kultsitte deutet das schon oben erwähnte Stück Dtn. 27, 1\*. 4\*. 5\*. 6. 7. 11—13 hin.

Ehe wir den Inhalt des Stücks betrachten können, müssen wir aber den Leser mit einer quellenkritischen Analyse beschweren. — Wir lesen in V. 11—13, daß Mose vor seinem Tode verordnet habe, wenn Israel in Kana'an hineingekommen sei, sollten 6 Stämme auf Garizzim zum Segnen *t'bārēch* und 6 auf Ebal zum Fluchen *əal haqq'ēlū* sich stellen. V. 11—13 stehen nun, wie oben angedeutet, augenscheinlich in irgend einem Zusammenhang mit dem in V. 1—8 Berichteten. Hier ist nun aber sowohl von einem Altar auf Garizzim<sup>1</sup>, der augenscheinlich bei der oben genannten Zeremonie Verwendung finden sollte, als von der Errichtung großer Steine (wo?), auf die das Gesetz (d. h. nach dem jetzigen Zusammenhang das Deuteronomium) geschrieben werden sollte, die Rede. Von der Ausführung

<sup>1</sup> So lautete fraglos der ursprüngliche Text in 27, 4, wie noch in dem samaritanischen Pentateuch, siehe Mowinckel, Statholderen Nehemia, 1916, S. 209; G. ist im Folgenden der Berg des Segens, und der Altar stand zweifellos auf dem Segensberg. Es ist ja selbstverständlich, daß die Samaritaner einen früheren heiligen Berg und nicht eine Stätte des Fluches als heilige Stätte erwählt haben. So auch Grefmann, Schr. AT Ausw. I 2<sup>2</sup>, S. 157. Die massoretische Lesart „Ebal“ ist eine tendentiöse Änderung, um dem Tempel der Samaritaner jeden Schein von Legitimität zu rauben; die jüdische Beschuldigung gegen die Samaritaner, als hätten diese den heiligen Text gefälscht, fällt auf ihren eigenen Kopf zurück.

des Gebotes erzählt Jos. 8, 30—35, wo sowohl Altar als Steine, Gesetz und Segen-Fluch mit einander verbunden sind. — Nun ist schon längst behauptet worden, daß wir hier eine Zusammenflickung von zwei Berichten über zwei ganz verschiedene Dinge vor uns haben, von denen der eine von Steinen und Gesetz, der andere von einem Altar geredet hat. Was aber die Quelle und das Alter der beiden Stücke betrifft, gehen die Meinungen auseinander; häufig wird das Ganze für »deuteronomistisch« oder gar »nachdeuteronomistisch« gehalten. Dafs der Deuteronomist<sup>1</sup> oder jedenfalls der deuteronomistische Redaktor des »vorpriesterlichen« Geschichtswerkes<sup>2</sup>, R<sup>JEDtn</sup>, die Finger mit im Spiele gehabt hat, dürfte klar sein; die Aufschreibung des deuteronomischen Gesetzes und die feierliche Vorlesung desselben unter Josua Jos. 8, 34 sind anerkannt »deuteronomistische« Vorstellungen. Den Schlüssel zum Verständnis bietet die Beobachtung, daß wir hier zwei Begriffspaare haben: 1. die Steine und das Gesetz, und 2. Garizzim-Ebal und Segen-Fluch; der Altar ist nur das notwendige Zubehör zum Kultakt des Segnens und Fluchens. Von diesen Begriffspaaren gehören natürlich die Steine und das Gesetz in ihrer jetzigen Gestalt dem Deuteronomisten an, das andere stammt aus einer der geschichtlichen Quellen des Pentateuchs, J oder E, aus welchem ist vorläufig nicht zu sagen.

Indessen ist es, wie man richtig bemerkte hat, wohl ziemlich ausgeschlossen, daß der Deuteronomist von sich aus auf eine Aufstellung des Gesetzes in einem der von ihm verpönten Landheiligtümer gekommen wäre, wenn er nicht an etwas Ähnliches in seiner Vorlage gebunden gewesen wäre; die Beziehung der ganzen Stelle auf das Deuteronomium beruht auf späterer Bearbeitung einer gegebenen Vorlage. Dafs aber der deuteronomistische Bearbeiter selber die Kombination der beiden Motive (Segen-Fluch einerseits und Errichtung großer Steine andererseits) gleichzeitig mit der Umdeutung der Steine zu Gesetzessteinen vorgenommen und somit einen Zusammenhang geschaffen haben sollte, der fast unverständlich ist, ist wenig wahrscheinlich. Man muß somit annehmen, daß die Kontamination zweier Berichte und Motive aus zwei verschiedenen Quellen schon dem Deutero-

<sup>1</sup> D. h. den exilisch-nachexilischen Redaktor des erweiterten josianischen Gesetzbuches, der vielleicht auch das Buch mit kurzen „geschichtlichen“ Notizen über letzte Verordnungen und Tod Moses erweitert hat. — Ich gebrauche das Wort „deuteronomisch“, um das zu bezeichnen, was im Urdeuteronomium stand, „deuteronomistisch“ dagegen um die späteren Nachträge der Redaktion sowohl des noch nicht mit JE verbundenen Dt als auch des ganzen Geschichtswerkes zu bezeichnen.

<sup>2</sup> D. h. den Hexateuch — oder genauer: das „deuteronomistische“ Geschichtswerk — vor der Aufnahme der Priesterschrift (P).

nomisten vorgelegen hat, oder mit anderen Worten schon im Werke des »Jehowisten« JE gestanden hat. Daraus darf man dann die weitere Folgerung ziehen, daß das eine Motiv dem J, das andere dem E entstamme, und daß sie von R<sup>JE</sup> mit einander verbunden worden seien. Wenn der Deuteronomist, wahrscheinlich R<sup>JEDT</sup>, das Ganze auf das Deuteronomium bezogen hat, so ist wohl der Grund der, daß er in dem im Werke des JE erwähnten Segen und Fluch denjenigen Segen und Fluch gefunden hat, der über die Beachter, bzw. Nichtbeachter des Dtn. verhängt wurde<sup>1</sup>. Wir fragen dann zunächst: was ist der Grund der redaktionellen Zusammenarbeit dieser anscheinend nichts Gemeinsames enthaltenden Motive gewesen? Die Frage wird schon hier gestellt, weil ihre Beantwortung uns einen Wink gibt, das Ende des Knäuels zu finden. Der Grund ist wohl sicher der Umstand, daß in beiden Berichten von großen Steinen die Rede war, in dem einen von Steinen zum Bauen des Altars, in dem anderen von solchen, die einem anderen Zwecke dienen sollten. Zu dem ersten Bericht gehören somit V. 5 a. 6. 7<sup>2</sup>; zu dem zweiten gehören V. 1<sup>\*</sup>—3. 8. V. 4 ist Doublette zu V. 2 und gehört somit seinem Grundstocke nach zu dem ersten Bericht, ist aber vom R<sup>JEDtn</sup> bearbeitet und mit V. 2 harmonisiert worden; diesem Redaktor gehören die Worte *hā'ellā' ḥśār ḥnōchī m̄sawwā' ḥp̄chām hajjōm* und *w̄ṣadlā' ḥp̄lām bāṣid*; dem ursprünglichen Bericht gehört die Ortsangabe (urspr. *b̄har Ḡrizzim*, siehe oben), auf die *šām* V. 5 zurückweist, und die fünf ersten Worte des Verses: »wenn ihr den Jordan überschritten habt, sollt ihr Steine nehmen«; ursprünglich lautete der Vers etwa so: »wenn ihr den Jordan überschritten habt [und in das Land hineingezogen seid, das ich euch gebe], so sollt ihr euch auf den Berg Garizzim stellen, und [große] Steine nehmen«; an V. 4\*. 5 a. 6. 7 schließen sich, nach einer Lakune, die jetzt von den deuteronomistischen V. 9—10 ausgefüllt wird, V. 12—13, die jetzt mit einer redaktionellen Einleitungsformel V. 11 versehen worden sind und nicht in ihrem ursprünglichen Wortlaut vorliegen (näheres S. 102). Als Einleitung des Ganzen stand ursprünglich eine V. 1 parallele Notiz, von der *w̄ziqnē jiṣrā'ēl* daselbst ein Rest ist.

Viel stärker hat die deuteronomistische Bearbeitung den Bericht in V. 1<sup>\*</sup>—3. 8 getroffen. Daß hier eben eine Umdeutung eines älteren Berichtes vorliegt, ist klar; nach der ganzen Situation der Verse steht es außer Zweifel, daß die 12 Gesetzessteine als am Jordan stehend gedacht sind; aber kein Deuteronomist würde sie von sich aus weder dort noch auf den Garizzim gesetzt haben. Es dürfte somit ziemlich sicher sein, daß

<sup>1</sup> Dtn. 28.    <sup>2</sup> 5 b ist wohl eine Glosse nach Ex. 20, 25 f.

der ursprüngliche Erzähler — wie Hölscher annimmt<sup>1</sup> — an die Errichtung der zwölf Denksteine in Gilgal am Jordan<sup>2</sup> gedacht hat. Wir haben es somit hier mit der Vorbereitung zu dem Bericht in Jos. 4, 3 ff. zu tun, und zwar — da die 12 Steine hier in Dtn. 27 gewiß als am Ufer, nicht etwa im Flusbett stehend gedacht sind — zu dem jahwistischen Strang des Josua-berichtes<sup>3</sup>. Mit diesem jahwistischen Bericht über die Denksteine in Gilgal am Jordan hat, wie gesagt, R<sup>JE</sup> den demnach als elohistisch anzusprechenden Bericht über die Steine zum Altarbau auf Garizzim kombiniert. Und unter dieser Voraussetzung erklärt sich nun auch plötzlich die ganz sinnlose geographische Glosse in Dtn. 11, 30, nach der Garizzim und Ebal in »der Jordanebene gegenüber dem Gilgal liegen«; diese Glosse beruht eben auf der Kombination der beiden Berichte in Dtn. 27, 1 ff. und stellt den verzweifelten Ausgleichsversuch eines R<sup>JE</sup> dar; aus JE hat der deuteronomistische Kompilator der Kapp. Dtn. 6—11 die Notiz in 11, 29 f. genommen.

Derselbe deuteronomistische Redaktor, der Dtn. 27, 1 ff. bearbeitete, hat nun auch in Jos. 8, 30—35 eingegriffen; wir haben es nämlich hier weder mit einem rein redaktionellen Zusatz nach Dtn. 27, 1 ff., wie viele Ausleger anscheinend meinen, noch mit dem relativ ursprünglichen deuteronomistischen Vorbild zu tun, nach dem Dtn. 27, 11—13 von einem späteren Redaktor eingeschaltet worden sei, um auf die Josuastelle vorzubereiten; auch hier liegt quellenhaftes, aber deuteronomistisch bearbeitetes Gut vor. In V. 34 ist deutlich das Gesetz eine nachträgliche Doublette zu Segen—Fluch; scheiden wir die redaktionellen Zutaten aus, bleibt als Rest der elohistische Bericht in V. 30. 31 a β b 33 (÷ *hallēwījim nōšē'ē arōn bērīb Jahwā*) 34 a (÷ *kāl-dibré hattórah*).

Eine Bestätigung erhält unsere Kritik durch Dtn. 11, 29, ein Stück des aus alter Quelle stammenden Kerns der in ihrer jetzigen Form deuteronomistischen Perikope 11, 26—30. Der Redaktor denkt zwar an die Segens- und Fluchworte in Dtn. 28; der Umstand aber, daß er die Handlung nach Garizzim und Ebal verlegt, zeigt, daß er hier, wie in den Einleitungsreden zu Dtn. so oft, Auszüge aus den älteren geschichtlichen Quellen

<sup>1</sup> ZATW 1922, S. 218. Hölschers Quellenscheidung ist ein ganz andere als die hier angenommene, die sich der traditionellen anschließt.

<sup>2</sup> Jos. 4, 3 ff. An Sellins Gilgal bei Sichem glaube ich hier nicht.

<sup>3</sup> Vgl. die Quellenanalyse bei Grefmann, Schr. AT Ausw. I 2<sup>2</sup>, S. 139 f.

<sup>4</sup> Nicht deuteronomistischen. Ich halte nicht die Einleitungsparänesen in Dtn. 6—11 für Bestandteile des josianischen Buches, siehe Mowinckel, Ezra den skriflærde, Kristiania 1916, S. 104.

gemacht hat, und daß die Notiz wie fast allgemein angenommen, materiell aus E stammt. Es zeigt sich nämlich, daß er nicht von Jos. 8, 30 ff. oder Dtn. 27, 1 ff. in der jetzigen Form abhängig sein kann; denn er kennt nur das eine Motiv: Segen—Fluch, Garizzim—Ebal; von den Steinen und dem Gesetz sagt er nichts; auf eine Bekanntschaft mit dem zweiten Motiv, den 12 Gedenksteinen, deutet eben nur die oben erwähnte geographische Glosse des R<sup>JE</sup>, die Garizzim und Ebal nach der Jordanebene versetzt.

Nach dieser literarischen Analyse wenden wir uns nun dem Sachlichen und zwar des E-berichts zu.

Auffallend ist, daß in Dtn. 27 Segen und Fluch von Leuten, die auf den beiden Bergen stehen (*εαλ* V. 12 und *βε* V. 13), gesprochen werden, indem die eine Hälfte des Volkes auf Garizzim, die andere auf Ebal steht, während in Jos. 8, 30 ff. anscheinend die beiden Gruppen, je auf einer Seite des Altars stehen, die eine gegen (*ael-mūl*) Garizzim hin, die andere gegen Ebal hin; da nun hier der Altar auf (*βε*) Garizzim steht — denn so ist natürlich auch Jos. 8, 30 statt »Ebal« zu lesen, siehe oben — so stehen beide Gruppen auf dem Berge Garizzim. — Wie wir uns die Situation vorstellen sollen, ist nicht ganz klar; wenn die Gemeinde »auf« Garizzim steht, so kann sie doch nicht Segen und Fluch »in die Richtung gegen« (*ael-mūl*) Garizzim und Ebal sprechen. In Wirklichkeit ist es sehr unwahrscheinlich, sowohl daß man den Fluchberg Ebal betreten, als auch daß man jemals eine Kultfeier gehalten hat, bei der die beiden Hälften der Gemeinde auf je einem der von der ganzen Talsenkung getrennten Berge, einander zurufend standen. Es ist somit wohl sicher, daß die Lesart *ael-mūl* in Jos. 8, 33 richtiger und ursprünglicher als *εαλ* in Dtn. 27, 11—13 ist; in Dtn. 27, 11—13 haben wir nicht den ursprünglichen Wortlaut. Die Feier wird doch wohl zwischen den beiden Bergen, somit unten im Tale stattgefunden haben. Dort lag der Altar, zu dessen beiden Seiten die Gemeinde verteilt stand. — Die Richtigkeit dieser Annahme zeigt nun die oben erwähnte, letzten Endes aus E stammende Variante in Dtn. 11, 26—30. Es heißt hier, daß der Segen auf Garizzim, der Fluch auf Ebal »gelegt werden« soll (*wēnāphattā*); das deutet darauf hin, daß der Segen, bezw. Fluch dadurch auf den betreffenden Berg gelegt werden soll, daß man gegen den Berg gerichtet gleichsam die in den Worten liegende Macht auf den Berg hinlegt; von dort aus sollen dann Segen und Fluch je nach den Umständen über das Land hinausströmen. — Ferner heißt es nun in Dtn. 11, 30 ausdrücklich, daß die beiden Berge »neben der Orakelthorebinte« liegen. Diese Therebinte ist sicher ein altes Heiligtum; neben ihr wird auch der Altar gestanden haben, bei dem die Worte gesprochen wurden; die Notiz hat eigentlich nur dann einen Zweck, wenn die Voraussetzung die ist, daß die



Kulthandlung neben der erwähnten Therebinte stattfand. Dieses Heiligtum mit einer Orakeltherrebinte ist wohl sicher mit der heiligen Stätte mit Massebe und Therebinte in Sichem identisch<sup>1</sup>; daß sich dort auch ein Altar befand, darf man wohl als sicher voraussetzen; dieses Heiligtum lag demnach unten im Tale zwischen Garizzim und Ebal und war nicht identisch mit dem Tempel des Ba'al-berith auf der Burg in Sichem<sup>2</sup> — den Ausdruck »in Sichem« in Jos. 24, 1 darf man nicht pressen; im Gegensatz zum Ba'al-berith-Heiligtum, das ein Haus war, war wohl das hier vorausgesetzte Heiligtum eine offene Bama unter freiem Himmel, was auch die ganze Situation in Dtn. 11; 27 und Jos. 8 verlangt. — Wie erklärt es sich aber dann, daß sowohl Dtn. 27, 4 als Jos. 8, 30 in Verbindung mit dieser Kultfeier von der Errichtung eines Altars auf Garizzim reden, und daß Dtn. 27, 11—13 je sechs Stämme bei der Feier die Berge Garizzim und Ebal besteigen läßt? Die Lösung dieser Schwierigkeit, die ich mir früher nicht erklären konnte, hat, so scheint es mir, Grefsmann gegeben<sup>3</sup>. Tatsächlich lag auch auf dem Garizzim ein Heiligtum mit einem Altar, und diesen Altar hat irgend ein Bearbeiter des elohistischen Berichtes mit dem Altar im Tale verwechselt und so die jetzige Kontamination geschaffen; Dtn. 27, 11—13 sind eben nicht die ursprüngliche Fortsetzung von V. 4—7\*, sondern entstammen einer späteren Schicht in E<sup>4</sup>.

Die hier vorausgesetzte Kultfeier hat E sich als eine einmalige vor gestellt, die nach der Eroberung des Landes vollzogen wurde. Durch diese Handlung wurde das Land gleichsam in Besitz genommen und mit Segen für die Gerechten und drohendem Fluch gegen alles Böse belegt. Daß das nach JE in dem Jahwäheligtum von Sichem, am Garizzim geschah, erklärt sich aus der überragenden Bedeutung dieses Heiligtums, sowohl während der Zeit des Nordreiches als auch in der »Richterzeit« — Sichem ist die Jakob-Josef-Stadt<sup>5</sup>, die Stätte des Königiums Abimälächs und des Ba'al berith<sup>6</sup>. Zugleich haben wir in diesem Bericht des E eine Gründungssage des Heiligtums von Sichem.

<sup>1</sup> Jos. 24, 26.

<sup>2</sup> Ri. 9, 4. 46.

<sup>3</sup> Schr. AT Ausw. I 2<sup>2</sup>, S. 160 ff.

<sup>4</sup> Daß auf den Steinen dieses Altars in der Erzählung des E irgend etwas geschrieben stand, ist nicht wahrscheinlich; das Motiv des Aufschreibens der Worte des Gesetzes stammt von dem Deuteronomisten R<sup>JEDtn</sup>, der die am Jordan errichteten Gedenksteine des J in dieser Weise umgedeutet und auf das Dtn. bezogen hat; die Übertragung der Schrift auf den Altar stammt von einem noch späteren Redaktor.

<sup>5</sup> Gen. 48, 22.      <sup>6</sup> Ri. 9.

Nun liegt es aber in der Natur der Sache, daß die alten Erzähler nicht das Bild einer solchen Kultfeier erfunden haben. Sie haben sich an die tatsächlich geübten Sitten ihrer Zeit angelehnt. Wir können somit aus unserer Stelle schließen, daß in der Königszeit zu gewissen Zeiten eine Kultfeier der von E beschriebenen Art in Sichem stattfand. Es liegt sehr nahe, an eine regelmäßige Wiederholung bei einem der jährlichen Feste zu denken, am ehesten dann an das Herbstfest, das eigentliche große Jahresfest, bei dem, wie wir oben<sup>1</sup> gesehen haben, sowohl Segen als Fluch verhängt wurde. Dieser Annahme entspricht auch die Tatsache, daß nach E Jahwā selbst, durch die von den Priestern getragene Lade vertreten, dabei ist, mitten in seinem Volke<sup>2</sup>; wie an anderem Orte gezeigt, spielte die Lade bei dem großen jerusalemischen Herbstfest eine zentrale Rolle<sup>3</sup>. Die Anwesenheit der Lade in Jos. 8, 33 könnte zwar freie Dichtung des E sein, aus der Situation der soeben vollendeten Einwanderung genommen; es läßt sich aber schwer vorstellen, wie E dazu gekommen sein sollte, wenn nichts Tatsächliches dem entspräche; notwendig war ja die Anwesenheit der Lade in der von ihm gezeichneten Situation keineswegs<sup>4</sup>.

Die vorauszusetzende Kulthandlung können wir uns demnach folgendermaßen vorstellen. Das Volk kommt auf der heiligen Stätte zusammen, man schlachtet und opfert und feiert Opfermahl und »freut sich vor Jahwā«. Nach den Opfern, vielleicht als Abschluß der ganzen Festlichkeit, nehmen die Priester mit der Lade in der Nähe des Altars Platz, — vielleicht wird

<sup>1</sup> S. 77 f.      <sup>2</sup> Jos. 8, 33.

<sup>3</sup> Ps.St. II, S. 107 ff. Da die (jerusalemische) Lade nach unseren Quellen nie im Sichem gestanden hat, so kommen wir von hier aus zu der an sich sehr naheliegenden Vermutung, daß jedes große Heiligtum ihre Prozessionslade hatte, eine Annahme, zu der Grefsmann auf anderen Wege früher gekommen ist, siehe Die Lade Jahwes, Beiträge z. Wissensch. v. AT, neue Folge, Heft 1, W. Kohlhammer 1920. Daß die Lade ein Prozessionsgerät, kein „Wanderheiligtum“ ist, halte ich mit Grefsmann für sicher.

<sup>4</sup> Zwingend ist diese Betrachtung nicht. Es ist wohl möglich, daß Sellin (Gilgal, Leipzig 1917, S. 57) und Grefsmann (Schr. AT Ausw. I 2<sup>2</sup>, S. 157, vgl. ZATW 1922, S. 88) recht haben, wenn sie meinen, daß die Lade sowohl in Jos. 8, 33 als in 7, 6 nachträglich eingeschoben ist. Eine elohistische Grundlage in V. 33 muß man aber auch dann annehmen; für E sprechen die *zignē Jisrū'el*. Da nun das *mizzā umizzā* eine Fortsetzung zu verlangen scheint, muß man wohl annehmen, daß statt *lā'ārōn* usw. ursprünglich *lammizbēh*, wie in V. 30 f. stand. — Auch dann kann aber die Einschiebung der Lade einer geübten kultischen Sitte entnommen sein, wenn man nämlich, wie mir unausweichlich scheint, annehmen darf, daß jede größere Kultstätte ihre „Lade“ gehabt habe, siehe N. 3.

die Lade sogar auf den Altar gestellt<sup>1</sup> —, das Volk stellt sich auf beiden Seiten der Lade auf, die eine Hälfte in die Richtung gegen Garizzim hin, die andere gegen Ebal hin; an der Spitze des Volkes stehen alle die Ältesten und Häuptlinge desselben<sup>2</sup>. Dann tritt der leitende Liturg — bei E Josua — hervor; er wird wohl in der älteren Zeit nicht ein Priester, sondern ein Häuptling, vielleicht der König des Volkes gewesen sein<sup>3</sup>. Und indem er sich abwechselnd gegen Garizzim und Ebal wendet, spricht er mit lauter Stimme<sup>4</sup> Segen und Fluch. Wenn es in Dtn. 27, 11—13 heißt, daß die Stämme sich zum Segnen und Fluchen aufstellen, so ist das demnach so zu verstehen, daß die beiden Abteilungen des Volkes nach jedem Glied der wohl mehrgliedrigen Segens- bzw. Fluchformel mit einem »Amen« antworten<sup>5</sup>. Wie die Worte gelautet haben, können wir nicht sagen, da V. 14 ff., wie oben erwähnt, nicht die ursprüngliche literarische Fortsetzung von V. 11—13 bilden. Die Fortsetzung der Handlung muß aber einen Dtn. 27, 14 ff. analogen Verlauf gehabt haben<sup>6</sup>.

Als nächste Objekte des Segens bzw. des Fluches sind wohl sicher diejenigen, die gewisse Gebote haften, bzw. übertreten, zu denken. Der Segen soll als eine wirksame Macht auf Garizzim gelegt werden und von dort aus allen denen zuströmen, die »Söhne des Segens« sind, wie der alte Israelit hätte sagen können, und die solches tun, was mit alter Sitte und göttlichem Gebot stimmt; der Fluch wird als eine potentielle drohende Macht, gewissermaßen als personifizierter Dämon, auf Ebal gelegt, um alle diejenigen zu treffen, die solches tun, was Jahwā verhaft ist. Der Segen soll allen denen zu Teil werden, die gerecht sind und auf den Wegen Jahwā's wandeln, und mit ihnen dem ganzen Land, wenn das Volk als solches gerecht ist; der Fluch soll alle Feinde des Volkes, alle bösen Mächte des Landes, alle Gottlosen und Frevler, alle »Toren« im Volke, Verbrecher und Zauberer usw. treffen, und mit ihnen das ganze Land, wenn solches in der Mitte des Volkes geduldet wird. M. a. W. und religiös motiviert: Segen für den, der die Gebote Jahwā's hält, Fluch für den, der die Gebote übertritt.

<sup>1</sup> Für diese Annahme spricht I Sam. 6, 15.

<sup>2</sup> Die *šōferim*, die nach Jos. 8, 33 auch dabei waren, sind wohl nach Dtn. 16, 18 eingetragen.

<sup>3</sup> Vgl. II Sam. 6, 18; I Kg. 8, 14. 55.

<sup>4</sup> *qārā* Jos. 8, 34.

<sup>5</sup> Vgl. Dtn. 27, 14 ff.

<sup>6</sup> Trotz der verschiedenen Auffassung der literarischen Frage berührt sich hier meine Auffassung sachlich sehr nahe mit Sellins, siehe oben S. 75 ff.

Der Form nach werden wir uns die Worte wohl nach Analogie der Fluchworte in Dtn. 27, 14 ff. vorzustellen haben: gesegnet sei, wer das und das tut! — Amen! — Verflucht sei, wer das und das tut! — Amen!

So wird alljährlich Heil und Segen für das gerechte Volk, bezw. für das Volk und die Einzelnen insofern sie gerecht sind, Fluch und Unheil aber für alle Frevler und alles Böse im Lande geschaffen. Unter dem Schutz dieser doppelten Macht darf der fromme Israelit die Frucht seiner Gerechtigkeit genießen.

Wenn diese Handlung zum Herbstfest gehört hat, so handelt es sich um eine Bundesschließung; die Stelle spricht dann von dem Segen, der folgt, wenn das Volk den Bund beobachtet und die Bedingungen desselben hält; der Fluch trifft die Brecher der Bundesbedingungen. Denn das große Herbstfest war das Fest der Erneuerung des Bundes<sup>1</sup>. Das schimmert noch bei dem Deuteronomisten durch, wenn er den Ritus auf die Gebote des Dtn. bezieht; er hat insofern seine Vorlage richtig gedeutet; von einer Bundeschließung sprach sicher schon E<sup>2</sup>.

So führt auch diese Erwägung zu dem Ergebnis, daß ein sachlicher Zusammenhang, trotz literarischer Nichtzusammengehörigkeit, zwischen der in Dtn. 27, 1—13 berichteten Feier und dem liturgischen Stück in 27, 14 ff. vielleicht bestanden haben kann; zu 27, 14 ff. mag einmal tatsächlich ein entsprechender Segen gehört haben, und diese Liturgie mag vielleicht zu der aus 27, 1—13 zu erschließenden Feier gehört haben. — Nur muß betont werden, daß der Fluch in der in 27, 14 ff. überlieferten Gestalt dann zu den jüngsten liturgischen Formen des betreffenden Festes gehört haben muß<sup>3</sup>; das Fest an sich und die dazu gehörige Sitte des Segnens und Fluchens sind viel älter als diejenige Form der Liturgie, die wir in Dtn. 27, 14 ff. haben.

Eine Eigentümlichkeit bei dem aus Dtn. 27, 1—13 erschlossenen Ritus ist, daß sowohl Segen als Fluch je auf seiner Stätte lokalisiert werden; der Segen wohnt sozusagen seitdem auf Garizzim, der Fluch auf Ebal. Daß der Segen gleichsam in konzentrierter Gestalt auf der heiligen Stätte zu Hause ist, hat auch sonst im AT seine Parallelen, so z. B. in Ps. 133, 3: »denn dort — d. h. auf Sion<sup>4</sup> — hat Jahwā den Segen entboten«; das ist

<sup>1</sup> Ps.-St. II, S. 118, 150 ff.

<sup>2</sup> So deutet auch Grefmann das Stück, s. Schr. AT Ausw. I 2<sup>2</sup>, S. 156 ff., und insofern hat er recht, wenn er es in Parallel zu Jos. 24 setzt.

<sup>3</sup> Siehe oben. S. 78 f.

<sup>4</sup> So nach TM. Vielleicht ist aber *sijjā* zu lesen; dann weist *sām* auf den aus dem Vorhergehenden zu entnehmenden Begriff: wo Brüder d. h. Gemeindegliedern zusammen wohnen, wo sie ihren — „geistigen“ würden

im alten Israel überhaupt ein selbstverständlicher Gedanke: auf der heiligen Stätte ist der Segen in seiner stärksten Form gegenwärtig, von dort strahlt er über das Land hinaus. Merkwürdig ist aber, daß man hier als Gegenstück von einer mitten im Lande liegenden Stätte des Fluches redet, von wo aus dieser wirkt; sonst ist die Wüste der eigentliche Ort des Fluches<sup>1</sup>. Es ist freilich richtig, was Johs. Pedersen sagt, daß es zwischen Menschen- und Segensland einerseits und Wüste-Fluchland andererseits keine äußere Abgrenzung gibt; das Fluchland taucht stellenweise mitten im Menschenlande und im Menschenleben auf, dort nämlich, wo der Segen fehlt oder verschwunden ist. Und als ein solcher Ort wird hier Ebal betrachtet. Wir dürfen vermuten, daß der Berg schon vor der Entstehung der hier besprochenen Kultsitte als ein Berg der Dämonen und der bösen Mächte betrachtet worden ist, etwa wie es später das Hinnomtal wurde. Solche Örter gibt es im Volksglauben fast eines jeden Volkes und zu jeder Zeit. Ob der Grund dieses Glaubens in diesem Falle analog der Grund zu der Umdeutung des Hinnomtales gewesen, d. h. ob einmal auf Ebal ein schon früh von den Israeliten verpönter Kult geübt wurde, etwa ein Unterweltskult, ein Nergalkult<sup>2</sup> oder ein Totenkult, darüber können wir nur vage Vermutungen aufstellen<sup>3</sup>.

Nun ist die redaktionelle Zusammenstellung von Dtn. 27, 1—13 und 14—26 insofern sachlich begründet, als wir uns die Worte, die bei dem in 27, 1—13 vorausgesetzten Ritus gesprochen wurden, nach der Analogie der Flüche in V. 14—26 vorstellen müssen. Sie mögen etwa folgendermaßen gelautet haben: gesegnet sei, wer dies und das tut, bezw. nicht tut, und: verflucht sei, wer dies und das tut, bezw. nicht tut. Obwohl Segen und Fluch auf das Land gelegt werden und jeder auf seine Stätte lokalisiert wird, waren es wohl die einzelnen Verüber dieser oder jener guten

wir sagen — Mittelpunkt haben, d. h. nach der ganzen Stellung des Psalms: dort wo sie zum Kult zusammenkommen und Segen empfangen, vgl. Ps.St. II, S. 168.

<sup>1</sup> Vgl. Johs. Pedersen, Israel I—II, S. 355 f.

<sup>2</sup> Für Nergalkult im vorisraelitischen Palästina spricht der Siegelzylinder des „Atanahili, Sohnes des Habsi, Knecht des Nergal“, der in Ta'anak gefunden wurde (Sellin, Tell Taannek, S. 27 f.).

<sup>3</sup> Eine der meinigen, schon 1918 im ersten Entwurf niedergeschriebenen, ähnliche Auffassung der in dieser Stelle vorausgesetzten Vorgänge findet man bei Gressmann, Schr. AT Ausw. I 2<sup>2</sup>, S. 159 f. Er sieht die Stelle als eine Variante zu Jos. 24 an und setzt die Kulthandlung in Verbindung mit einer „Bundesschließung“, was ich mit meiner Beziehung derselben auf das Herbstfest auch angedeutet habe: Herbst- und Thronbesteigungs-fest ist Bundesschließungsfest, siehe Ps.St. II, S. 118, 150 ff.

oder bösen Tat, über die Segen und Fluch direkt verhängt wurden. — Ist dem so, so liegt es sehr nahe zu denken, daß einmal ein Gegenstück zu den Fluchformeln in Dtn. 27, 14—26 existiert habe, durch das der Segen auf die Gerechten gelegt wurde. Nachklänge solcher Segensformeln würden wir dann, wie oben S. 57—60 erwähnt, in Ps. 15 und 24, vielleicht auch in den »Moralkatechismen« eines Ezechiel, Kap. 18, haben, ja schließlich werden auch die Zusammenstellungen der wichtigsten religiösen und moralischen Gebote zu kurzen »Dekalogen« oder »Dodekalogen« auf solche moralisch gefärbten kultischen Segens- und Fluchworte zurückgehen. Diesen letzten Zusammenhang wollen wir hier etwas ausführlicher andeuten.

\*

b) Daß ein stilistischer Zusammenhang zwischen den kultischen Segens- und Fluchworten und den kurzen Geboten der »Katechismen« besteht, dürfte ziemlich klar sein und ist auch meistens in der einen oder der anderen Form angenommen worden, entweder so, daß die Priorität bei den Geboten oder so, daß sie bei den Fluchformeln zu suchen sei; so nennt Grefsmann mit vielen anderen die Flüche in Dtn. 27, 14 ff. »den sekuellen Dodekalog«, während Sellin in denselben »einen Nebentreib des Dekalogs« sieht. Der Zusammenhang ist aber nicht nur stilistisch, sondern real-sachlich und gegetisch. Ich wage zu behaupten, daß die (Do)dekaloge aus den kultischen Segens- und Fluchworten entstanden sind und ursprünglich als Gattung in Verbindung mit dem Kult gestanden haben. Die Voraussetzung ist dabei die meiner Ansicht nach selbstverständliche, daß der Dekalog in Ex. 20 und Dtn. 5 nicht die Schöpfung eines eine kultlose Religion stiftenden Moses, sondern vielmehr jünger als die (Do)dekaloge des J und E sind<sup>1</sup>.

Zunächst ist festzustellen, daß ohne jede Frage kurze Zusammenstellungen göttlicher Gebote und Verbote aus kultischen Segensformeln entstanden sind. Das beweisen, wie wir oben<sup>2</sup> gesehen haben, die Psalmen 24 und 15 nebst der eschatologischen Nachahmung in Jes. 33, 14 ff. und der prophetischen Hindeutung in Mich. 6, 6—8. Und diese Gebote stehen, wie sicher schon gewisse Segens- und Fluchformeln<sup>3</sup>, im Zusammenhang mit dem Kulte des Herbst- und Neujahrs-, d. h. des Bundeserneuerungsfestes, und sind dabei öffentlich vorgetragen worden. Auf dasselbe Fest deuten auch, sahen wir, sowohl die Fluchformel in Dtn. 27, 14 ff. als das Vorbild der in Dtn. 27, 1—13 beschriebenen Feierlichkeit<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Siehe S. 75, N. 3.

<sup>2</sup> S. 57—60.

<sup>3</sup> S. 23, 25 ff., 34—36, 46—48, 58 f., 77, 89, 103.

<sup>4</sup> S. 77, 103 ff.

Schon dieser Zusammenhang läßt es als möglich erscheinen, daß das feierliche Vortragen solcher kurzen »Katechismen« wie die (Do)dekaloge in irgend einer Verbindung mit kultischen Feiern gestanden hat. Darauf deutet auch ein anderer Umstand. Diese kurzen Gesetzessammlungen sind von der Tradition als »Bundesbücher«, als die Bedingungen Jahwā's bei der Bundesschließung, überliefert. Nun wissen wir aus anderen deutlichen Indizien, daß das Herbst- und Neujahrsfest als Fest der Erneuerung des Bundes, als Exodus- und Sinaifest gefeiert wurde<sup>1</sup>, und daß Psalmen und Liturgien, die zu diesem Fest gehört haben, die Bedingungen und Gesetze Jahwā's bei der Bundesschließung einschärfen<sup>2</sup>. Es wird somit sehr wahrscheinlich, daß man einmal in irgend einem kultischen Zusammenhang bei diesem Feste kurze Zusammenfassungen der göttlichen Gebote vorgetragen und eingeschränkt habe. — Einige weitere Züge der Überlieferung sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen. In Ex. 24 gibt E eine Schilderung der Bundesschließung am Sinai; bei dieser Gelegenheit wird auch »das Bundesbuch«, d. h. die jetzt in Ex. 21—23 zertreuten Bundesbedingungen, der »Dodekalog« des Elohisten<sup>3</sup> vorgelesen und daraufhin der Bund geschlossen. Nun ist es aber von vornherein wahrscheinlich, daß E nicht die Einzelheiten dieses Festes frei erfunden, sondern nach dem Vorbild eines zu seiner Zeit gefeierten Festes geschildert hat. Zu diesen Einzelheiten kann auch das Vorlesen des »Bundesbuches«<sup>4</sup> gehört haben. Die öffentliche Vorlesung des Deuteronomiums bei der Bundesschließung Josijas würde insofern kein absolutes Novum sein. — Ferner ist an Dtn. 31,10—13 zu erinnern. Hier wird verordnet, daß das Dtn. am Herbstfest des je siebenten Jahres der ganzen Gemeinde vorgetragen werden soll. Das ist insofern ein Novum, als es sich auf das »josijanische« Buch Dt bezieht. Es liegt aber sicher ein älterer Brauch zu Grunde. Denn wenn hier nur eine ganz sekundäre Wiederholung der öffentlichen Vorlesung bei der Bundesschließung des Josija vorliegen sollte, so begreift man nicht, warum die Zeremonie nicht auf das Päsahfest verlegt<sup>5</sup>, sondern daß ausgerechnet das Herbstfest, das alte Bundesschließungsfest, gewählt wurde; sonst sieht man in der spätesten Zeit mehrere Spuren einer Bevorzugung des Päsah als Hauptfest des Jahres<sup>6</sup>. Abgesehen von der Ersetzung der älteren kurzen Dodekaloge durch das Dtn. dürfte das Neue in Dtn. 31,10 ff. in der Zeit-

<sup>1</sup> Ps.St. II, S. 54—56, 150—156.

<sup>2</sup> Ps. 81; 95; 132; 50.

<sup>3</sup> Siehe oben S. 75, N. 3.

<sup>4</sup> Nicht mit „M“ Ex. 21,1—22,16 zu verwechseln!

<sup>5</sup> Vgl. II Kg. 23, 21—23.

<sup>6</sup> Siehe Ps.-Stud. II, S. 204 ff.

bestimmung liegen: »nach je sieben Jahren, zur Zeit des Erlafjahres«. Es ist möglich, daß man ursprünglich die Vorlesung göttlicher Gebote am Herbstfest jedes Jahr vornahm, daß aber eine Änderung in »nach je sieben Jahren« darin begründet ist, daß nunmehr das ganze große Buch Dt vorgelesen werde sollte; das wäre im Allgemeinen etwas zu viel für die Geduld der Zuhörer.

Unter dieser Annahme erklärt sich auch die oben (S. 78) besprochene Änderung des ursprünglichen »die Gesetze Jahwā's« in Dtn. 27, 26 in »die Worte dieses Gesetzes«, d. h. des Deuteronomiums. Die wahrscheinlich zum großen Jahresfest im Herbst gehörige Fluchformel in Dtn. 27, 14—26 hat dann von jeher auf eine bei demselben Feste vorgenommene Vorlesung göttlicher Gebote Bezug genommen; nach dem Jahre 622 hat man aber eine ausdrückliche Erwähnung des von da an geltenden großen Gesetzeskorpus in die Formel eingeflochten.

Auf einen kultischen — und zwar auf einen ganz bestimmten — Ursprung der (Do)dekaloge deutet auch ein anderer Umstand, nämlich die Einleitungsformel der überlieferten Stücke. Die Einleitungsformel des ursprünglichen E-(Do)dekalogs ist jetzt infolge der Tätigkeit des R<sup>JEDtP</sup> verloren und durch die entsprechende des P- (und Dt-) Dekalogs Ex. 20, 1 ersetzt. Die des J-Dodekaloges ist durch spätere Bearbeitungen und durch die Zusammenarbeitung mit E stark alteriert worden, steckt aber ohne Zweifel in Ex. 34, 6 b—7. In dem Munde des Mose, wie der jetzige Zusammenhang es nahe legt, passen die Worte absolut nicht; ohne Frage ist das Subjekt des *wajjigrā* V. 6 in dem ersten »Jahwā« zu suchen, und vor das zweite »Jahwā« ist ein »nōchi einzusetzen; ferner ist *nōše ēāwōn wāfāṣe wəhattā'ā* eine Glosse zu *nōšer hāsūd* und *wənaqq̄ lō jenaqqā* eine durch besagte Glosse notwendig gewordene Überleitung zum Flg.; eine Glosse ist auch *wətal b'ne bānum = εal sill̄s̄im*. Als ursprüngliche Einleitung bleibt:

Ich bin Jahwā, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue, der Tausenden Huld bewahrt und die Schuld der Väter an den Nachkommen, bis an die Enkel und Urenkel heimsucht. Diese Formel ist an sich nicht sehr alt und scheint aus zwei verschiedenen Formeln zusammengesetzt zu sein; bedeutungsvoll ist aber der Eingang Ich bin Jahwā. Diese über die ganze orientalische Welt verbreitete Formel ist der stehende Ausdruck zur Einführung und Selbstdarstellung des sich offenbarenden Gottes, der zur Epiphanie kommenden Gottheit; und daß die Vorstellung von der Epiphanie der Gottheit von Haus aus eine kultische und die entsprechende Formel demnach eine übliche Kultformel gewesen ist, darf nicht billig bezweifelt werden. Die kultische Epiphanie des Gottes war aber im alten Israel ohne jede Frage an das Herbstfest geknüpft; und

so deutet auch die Ich-bin-Jahwā-Formel des J-(D)-Dekalogs auf einen Zusammenhang mit dem Herbst-, Thronbesteigungs- und Bundeserneuerungsfeste.

Noch deutlicher spricht hier die Einleitung des P- (und Dt-) Dekalogs, Ex. 20,1 ff.; Dtn. 5,6 ff. Sie lautet: »Ich bin Jahwā, dein Gott, der dich aus Ägypten herausführte; hat«<sup>1</sup>. Diese Formel wird allgemein für »deuteronomistisch« gehalten; das ist auch insofern richtig, als sie bei den Deuteronomisten sehr beliebt ist; diese haben sie aber nicht erfunden: in der Sprache der Deuteronomisten klingt vielmehr häufig alte Kultsprache durch. Jene Formel ist deutlich eine kultische Epiphanieformel, die ebenso wie diejenige des J-(D)-Dekalogs auf das Herbstfest weist. Und hier ist es nun von Bedeutung, daß sie eben in Verbindung mit dem Herbstfeste als dem Epiphanie- und Bundeserneuerungsfeste ausdrücklich bezeugt ist. Wir finden sie als Einführung der Selbstoffenbarung des zur Bundeserneuerung kommenden Königs Jahwā in Ps. 81,11, ein Psalm, der durch den Parallelpsalm 95 und durch das Zeugnis der Tradition als zum Neujahr- und Thronbesteigungsfest (Epiphaniefest) gehörig erwiesen wird<sup>2</sup>; desgleichen in Ps. 50,7, wo die jetzt fehlende zweite Reihe des Verses sicher ergänzt werden muß: »der dich von Ägypten herausführte«; daß auch dieser Psalm sowohl stilistisch als inhaltlich mit den Vorstellungen und Riten zusammenhängt, die sich mit dem Thronbesteigungsfest Jahwā's verbanden, habe ich anderswo gezeigt<sup>3</sup>. — Die von diesen Psalmen vorausgesetzte kultisch-mythische Situation ist folgende: Jahwā kommt wieder, um die Königs-herrschaft über sein Volk und über die Erde anzutreten; er offenbart sich, um den Bund mit Israel zu erneuern; und damit hängen sowohl die Mitteilung des Namens und der Hinweis auf die Befreiung aus Ägypten, als auch die Vorlegung seiner Forderungen und der Bedingungen der Bundes-schließung zusammen. In den genannten Psalmen ist es eben ein Hinweis auf die Gebote, die als Grundlage des Bundes glichen, der mit der genannten Formel eingeleitet wird. Von dieser Stilform sind die Deuteronomisten abhängig, und mit ihr hängt auch die Einleitung des Dekalogs zusammen.

<sup>1</sup> *mibbəp etād̄ m* ist wohl eine spätere deuteronomistische Glossie. — H. Schmidt hat in der Gunkelfestschrift (*Evgagiatr̄gor* = Forschungen z. Lit. u. Relig. d. A. u. N. T., Neue Folge, 19. Heft, 1—2) I, S. 90 f. zu zeigen versucht, daß obige Worte nicht die ursprüngliche Einleitung des Dekalogs sein können; diese sei vielmehr in Ex. 20,5 b—6 zu suchen. Ich kann seine Gründe nicht für überzeugend halten, muß mir aber vorbehalten, auf die Einzelheiten a. a. O. einzugehen.

<sup>2</sup> Ps.St. II, S. 152 ff.

<sup>3</sup> Ps.St. II, S. 73 f., 156; Ps.St. III, S. 41 ff.

So viele Spuren weisen somit auf einen Zusammenhang zwischen Gebote-Sammlungen, Herbstfest und Segens- und Fluchworte, daß man nicht umhin kann, eine genetische Verbindung zu behaupten; das hat auch Sellin empfunden, wenn er die Flüche in Dtn. 27, 14 ff. als einen »Nebentreib des Dekalogs« bezeichnet<sup>1</sup>. Die Sache verhält sich aber selbstverständlich nicht so, wie Sellin meint, als wären die kultischen Flüche und Segen aus dem kultischen Vortrag der Gebote entstanden, sondern umgekehrt; wer die leiseste Ahnung von dem natürlichen Entwicklungsgange der Religion hat, wird doch wissen, daß das Ursprüngliche ist, daß im Kult der »gerechte« Mann durch Segen gestärkt, der Bösewicht und Brecher der Grundgebote der Gesellschaft durch Fluch vernichtet wird; der ursprüngliche Kult belehrt nicht, er handelt. Aus den Segens- und Fluchworten entwickeln sich aber die kultische Einschärfung der hinter der Gesellschaft und dem Kulte liegenden Grundgesetze, die sich meistens mit den Grundgesetzen der menschlichen Gemeinschaft überhaupt decken. So entsteht die Verknüpfung des kultischen Segens mit gewissen Bedingungen: wer so und so tut, wird gesegnet (Vorstufe der Pss. 15 und 24), ferner die Mahnung: wer zu dieser Stätte kommt und Segen wünscht, der handle so und so (Ps. 15; 24), und die direkte Belehrung: dies sind die Gebote, die Jahwā von seinen Bundesgenossen verlangt (Dodekaloge, Dekalog; Ps. 81; 95; 50).

Die aus den Segens- und Fluchformeln entstandenen ausdrücklichen Gebote, die zu kurzen »Katechismen« zusammengestellt waren, tragen durchaus das Gepräge priesterlicher Provenienz; sie haben den Stil der priesterlichen Thorot. An irgend einem Punkte im Laufe der Zeit ist es dazu gekommen, daß sie bei den Festgottesdiensten durch Priestermund verkündet worden sind; wie und unter welchen Umständen, wissen wir nicht. Das kann aber verhältnismäßig früh geschehen sein; auch bei den wenig entwickelten australischen Stämmen werden bei den Einweihungsriten bei der Aufnahme der Knaben in den Bund der Erwachsenen gewisse grundlegende Gebote der Gesellschaft ihnen mitgeteilt<sup>2</sup>. Die Sitte ist wohl sowohl in J als in E vorausgesetzt; denn, wie oben angedeutet, werden wir annehmen müssen, daß die Schilderung der Bundesstiftung in Ex. 34 und Ex. 20 – 24 einer tatsächlich geübten Kultsitte nachgebildet ist. J ist wohl in der älteren Königszeit geschrieben; zweifelhaft bleibt es aber, ob das betreffende Stück in Ex. 34 zu dem ursprünglichen Bestande des Buches gehört hat; wahrscheinlich haben wir auch in J mit späteren Bearbeitungen zu rechnen. Jedenfalls setzt, wie oben angedeutet, die Einführung des

<sup>1</sup> Einleitung<sup>3</sup>, S. 31.

<sup>2</sup> Söderblom, Gudstrons uppkomst, Stockholm 1914, S. 141.

D in II Kg. 23, 2 die Sitte voraus, religiöse Grundgesetze bei den Kultfeiern vorzutragen. In Anschluß an diese Sitte ist auch der Dekalog in Ex. 20, 1 ff. und Dtn. 5, 6 ff. geschrieben worden, wenn es mir auch sehr zweifelhaft erscheint, ob er jemals zum kultischen Gebrauch bestimmt war; es wird sich wohl hier gesetzten Falles um die Erbauungen der Exulanen in der Synagoge gehandelt haben — denn der exilische Ursprung des Dekalogs scheint mir nach wie vor die einzige plausible Annahme.

An den priesterlichen Vortrag der kurzen Gesetzessammlungen knüpft sich auch die Hervorhebung der als Bundesbedingungen geltenden göttlichen Gebote durch einen Tempelnabi in Verbindung mit den Verheißungen des zur Epiphanie (Thronbesteigung usw.) und Bundeserneuerung erscheinenden Gottes, die ich aus den oben genannten Psalmen an anderem Orte erschlossen habe<sup>1</sup>. Diese Sitte dürfen wir sicher in der zweiten Hälfte der Königszeit voraussetzen<sup>2</sup>. — So entstammt schließlich auch das wertvollste Zeugnis von der sittlichen Art der israelitischen Religion, der Dekalog, der vielgeschmähten Kultreligion, wenn auch hier, im Gegensatz zu den Bundesbedingungen des J und E, der Einfluß der großen Reformpropheten sich geltend macht.

\*

c) Neben der hier behandelten Art der zweigliedrigen Segens- und Fluchformeln, die die zum Segen oder Fluch qualifizierende Handlungsweise in mehrere Einzelglieder zerlegen (»gesegnet, bezw. verflucht, sei, wer das und das und das tut«), hat es auch einen anderen Typus von zweigliedrigen Segens- und Fluchformeln gegeben, die nicht die Handlungsweise des zu Segnenden oder zu Verfluchenden, sondern die Wirkungen des Segens und des Fluches in kurzen Einzelsätzen spezialisierten.

Hier sind nun zunächst die Segens- und Fluchworte, die die Gesetzessammlungen abschließen, zu erwähnen. Wir finden die abschließenden Segens- und Fluchworte sowohl in Dtn. (Kap. 28) als im Heiligkeitsgesetz (Lev. 26). Diese Stilsitte ist nun an sich nichts rein Israelitisches; wir finden dieselben Segnungen und Drohungen etwa im Gesetzbuch des Hammurapi. Und daß ein stilistischer Zusammenhang zwischen Hammurapi und den israelitischen Gesetzten besteht, dürfte klar sein; steht doch der sachlich-materielle Zusammenhang zwischen Hammurabi und »Mose« außer Frage. Unklar ist einstweilen, ob das vorisraelitische Kana'an direkt von Babylonien

<sup>1</sup> Ps.St. III, S. 32—45.

<sup>2</sup> Ps.St. II, S. 190—204.

beeinflußt worden ist, oder ob hier gemeinsames, uraltes amoritisches Kulturgut vorliegt. — Doch ist auch ein stilistischer Unterschied vorhanden. Bei Hammurapi ist der König selbst der Redende; er ist daher auch der Segnende und Fluchende; in »optativischen« Segens- und Fluchsätzen schwört er das Eingreifen der Götter gegen die Gesetzbrüchigen herab und erbittet ihren Segen über diejenigen, die seine Gesetze nicht ändern oder brechen. Im Heiligkeitgesetz ist Jahwā der Gesetzgeber und der Redende; in der ersten Person Sgl. spricht daher Jahwā auch im Schlussabsatz und erklärt in indikativischen Sätzen, was er tun will, wie er Segen und Fluch je nach dem Verhältnis des Einzelnen zum Gesetz verteilen will; die Verba stehen daher im Impf. oder Perf. cons. Dafs diese Form die sekundäre ist, dürfte klar sein; sie ist wohl sicher von dem Stil der prophetischen Verheißungen oder Drohungen beeinflußt worden. Im Dtn. liegt eine Mischform vor. Mose redet und weissagt in imperfektischen Sätzen, was Jahwā tun wird; diese Form liegt dem eigentlichen Fluch- und Segensstil näher als diejenige des Heiligkeitgesetzes. — Dafs nun diese Stilsitte, wenn sie nicht direkt und ausschließlich von der kultischen Segens- und Fluchformel herstammt, doch jedenfalls in irgend einem Zusammenhang mit ihr steht, dürfte sich sehr wahrscheinlich machen lassen. Denn viele Indizien deuten, sahen wir, darauf hin, daß in Israel ein alter Zusammenhang zwischen Gesetzespromulgierung und Kult besteht.

Wir haben oben den wahrscheinlichen Zusammenhang zwischen den kultischen Segens- und Fluchworten und den kurzen Dodekalogen und Dekalogen erwähnt. Die dort gemachten Beobachtungen führen nun zu der Annahme, daß die kurzen Sammlungen göttlicher Gebote oder Gesetze nicht nur in irgend einer Weise auf die kultischen Segens- und Fluchformeln zurückgehen, sondern auch, daß die öffentliche Vortragung solcher Sammlungen ebenso wie die genannten Formeln einen Platz bei den kultischen Festen gehabt, und daß die Segens- und Fluchformeln irgendwie auf die Debarim Bezug genommen haben, siehe Dtn. 27, 26.

Und eben daraus erklärt sich zum Teil die feste Sitte in Israel, daß die Sammlungen göttlicher Gesetze mit Segens- und Fluchworten abgeschlossen wurden. So werden das Heiligkeitgesetz und das Deuteronomium Indizien für das frühere Vorhandensein von zweigliedrigen Segens- und Fluchformeln im Kulte. — Und diese Formeln haben die Eigentümlichkeit, daß sie das Hauptgewicht auf eine Beschreibung der Wirkungen des Segens und des Fluches legen, wie etwa auch Ps. 128. — — —

Es will mir nun scheinen, daß wir nicht nur die Spuren und die Nachahmungen solcher Formeln, sondern auch ein direktes Beispiel dieser

Gattung haben, und zwar in Dtn. 28 eingebettet. — Wir haben oben die Form der Segens- und Fluchworte in Dtn. 28 erwähnt: wenn du das Ge-setz hältst, bezw. übertrittst, so wird (soll) Jahwā dir das und das antun. Mitten unter diesen, vom dem prophetischen Stil beeinflussten Sätzen treffen wir nun je eine Segens- und Fluchformel, die die ganz ursprüngliche Form der selbstwirkenden Worte haben: *bārūch attā* — *ārūr attā*. Diese Sätze heben sich auch dadurch von ihren Umgebungen ab, daß sie eine deutliche poetische und metrische Form haben. Stellen wir nun diese ohne jede Frage miteinander korrespondierenden Stücke Dtn. 28, 3 – 6 und 16 – 19 zusammen, so erhalten wir ein zweigliedriges Segens- und Fluchformular, wie sie bei Feierlichkeiten der oben erwähnten Art gelautet haben mögen, oder wie sie auch bei anderen Gelegenheiten, wenn Segen über die Gerechten und Fluch über die Frevler gesprochen werden sollten, verwendet worden sein mögen, sei es, daß es sich um vollzogene Taten, die belohnt, bezw. bestraft, werden sollten, sei es, daß es sich um das Sprechen von bedingten Segens- und Fluchworten handelte. Die Worte lauten:

Gesegnet bist du in der Stadt,  
gesegnet bist du auf dem Felde,  
gesegnet die Frucht deines Leibes,  
[gesegnet] die Frucht deines Ackers<sup>1</sup>,  
[gesegnet] der Wurf deiner Rinder,  
[gesegnet] die Tracht deiner Schafe,  
gesegnet dein Korb und dein Backtrog,  
[gesegnet dein Öl und dein Most]<sup>2</sup>,  
gesegnet bist du, wenn du heimkommst,  
gesegnet bist du, wenn du ausgehst!

Verflucht bist du in der Stadt,  
verflucht bist du auf dem Felde,  
verflucht dein Korb und dein Backtrog,  
[verflucht dein Öl und dein Most]<sup>2</sup>,  
verflucht die Frucht deines Leibes,  
[verflucht] die Frucht deines Ackers,

<sup>1</sup> „Und die Frucht deines Viehs“ fehlt in LXX (Luk) und in V. 18; Glosse nach V. 11.

<sup>2</sup> Die einzelnen Dreier sind unter einander, je zwei und zwei, parallel, und die Zusammensetzung zu Doppeldreieren war sicher ursprünglich beabsichtigt. Dann fehlt aber in V. 5 ein Glied. Nun ist unsere Formel in 7, 12f. deutlich nachgeahmt; das fehlende Glied kann somit nach 7, 13 ergänzt werden.

[verflucht] der Wurf deiner Rinder,  
 [verflucht] die Tracht deiner Schafe,  
 verflucht bist du, wenn du heimkommst,  
 verflucht bist du, wenn du ausgehst!

Für die alte Auffassung des Inhaltes des Segens und des Fluches ist diese Formel, wie überhaupt das ganze Kapitel, charakteristisch. Segen ist mit einem Worte die Gabe des Gelingens, Fluch ist das Mißlingen. Wer Segen in sich hat (*habbarūch*), ihm gelingt alles, und besonders zeigt sich das in der Fruchtbarkeit; wer Fluch in sich hat (*ħārūr*), ihm gelingt nichts. — Dafs der Verfasser in Dtn. 28 hier eine ältere Formel aufgenommen und in seinen Text hineingearbeitet hat, dürfte als völlig sicher gelten. Und nach allem, was wir oben gesagt haben, dürfen wir auch davon ausgehen, daß hier eine alte Kultformel vorliegt; der Deuteronomiker bezeugt auch sonst seine Vorliebe für solche kultische Formeln<sup>1</sup>.

Wahrscheinlich verrät die Formel auch eine Spur ihrer einstigen, wenn wohl auch nicht ursprünglichsten, kultischen Verwendung. — So wie wir sie oben abgedruckt haben, haben wir vor jedem Glied ein »gesegnet«, bzw. »verflucht« ergänzt; die ergänzten Worte sind durch eckige Klammern, die im Texte stehenden »verflucht« und »gesegnet« durch gesperrten Druck gekennzeichnet. Die Wiederholung des »gesegnet«, bzw. »verflucht« vor jedem Glied ist auch ohne jede Frage das ursprünglich Beabsichtigte. Ebenso gut wie »Stadt« und »Feld«, »Eingehen« und »Ausgehen« je ein »gesegnet« erhalten haben und dadurch als selbständige Begriffe hervorgehoben worden sind, sollte man erwarten, daß auch »die Frucht des Ackers« dieselbe Selbständigkeit neben »der Frucht des Leibes« erhalten sollte, und erst recht sollte man glauben, daß das neue Begriffspaar »Wurf der Rinder« und »Tracht der Schafe« durch eine eigene Einleitungsformel hervorgehoben werden müßte. Dafs die obige Ergänzung das Ursprüngliche trifft, zeigt auch das Metrum; so erhalten wir je 10 ganz regelmäßige Dreier, je zwei zu je ein Begriffspaar enthaltenden Doppeldreieren verbunden. Die ganze Segens- und Fluchformel erhält so  $2 \times 5 = 10$  symmetrisch gebaute Doppeldreier, eine auch sonst beliebte und symbolische Zahl (vgl. den Dekalog), mit 10 *bārūch* und 10 *ārūr*. Der jetzt überlieferte Text hat das Einleitungswort *bārūch*, bzw. *ārūr* in mehreren Fällen ausgelassen und statt dessen ein *w* gesetzt; so sind 6 *bārūch* und 6 *ārūr* herausgekommen.  $2 \times 6 = 12$  ist die traditionelle Zahl der Stämme Israels. Und diese Zahl  $2 \times 6$  erinnert uns unwillkürlich an die in Dtn. 27, 11—13 vorausgesetzte Situation: 6 Stämme stellen sich in der Richtung gegen Garizzim hin

<sup>1</sup> Dtn. 21, 7—9; 26, 3—10, 13—15.

zum Segnen, 6 Stämme in der Richtung gegen Ebal hin zum Verfluchen auf. So scheint der jetzige Zustand des Textes eine Zurechtmachung der Formel für eine kultische Situation vorauszusetzen, die der soeben erwähnten analog oder ähnlich war. Die Verwendung der Formel dürfen wir uns demnach folgendermaßen vorstellen. Die Gemeinde ist zu beiden Seiten des — wohl vor dem Altar stehenden — Liturgen aufgestellt, beide Abteilungen in je sechs Unterabteilungen, den 12 Stämmen entsprechend, eingeteilt. Sechs Mal hebt der Liturg mit einem *bärūch* an, und jedes Mal antwortet eine der 6 — wohl zu Rechten stehenden — Gruppen der Gemeinde mit einem Amen! Sechs Mal hebt er mit einem *ārūr* an, und jedes Mal antwortet eine der anderen 6 Gruppen mit Amen! Dieser Ritus wird wohl den Abschluß einer längeren Zeremonie gebildet haben. Wir dürfen uns vielleicht vorstellen, daß diese Segens- und Fluchworte in Verbindung mit dem Vortragen göttlicher Gebote gestanden haben. Ist dem so, so ist wohl den beiden Teilen der Formel je ein allgemeines Segens- und Fluchwort vorausgegangen, etwa: gesegnet (bezw. verflucht), wer diese Gebote (bezw. die Gebote Jahwā's) hält (bezw. bricht). Alles Nähere muß aber bloße Vermutung bleiben.

## 2. Poetische Nachahmungen und Nachklänge des Schemas.

a) Die zweigliedrige Segens- und Fluchliturgie, die einmal zu dem in Dtn. 27, 11—13 vorausgesetzten Ritus gehört haben muß, und zu der wir in Dtn. 28, 3—6. 16—19 eine Parallelie gefunden haben, hat nun in der hebräischen Literatur mehrfach nachgewirkt. Wir haben schon gesehen, daß die Kultformeln das Aufkommen der kurzen Zusammenstellungen der religiösen und moralischen Gebote Jahwā's in den Dodekalogen und Dekalogen jedenfalls mit beeinflußt haben, wenn wir auch hier nicht gerade an zweigliedrige Formeln zu denken brauchen. Eine solche scheint aber dem Priester Ezechiel vorgeschwobt zu haben, als er seinen religiösen und moralischen »Katechismus« formulierte<sup>1</sup>. Er zählt hier die Handlungen und Unterlassungen auf, die einen Menschen zu einem Gerechten *saddiq* machen, deren Nichtbeachtung aber ihn zu einem gottlosen Frevler *rāšē* macht,

<sup>1</sup> Ez. 18, 1—13. — Ob der Verfasser der ritualistischen und moralisch-nomistischen Prosastücke des Buches Ez. wirklich der exilische Nabi Ezechiel war, mag hier dahingestellt werden. Es ist mir bekannt, daß in nächster Zukunft von Hölschers Hand eine sehr notwendige literarische Kritik des Buches Ez. vorliegen wird, in der mit dem überlieferten Texte ganz kräftig aufgeräumt wird — und sicher mit großem Recht.

und knüpft daran die Verheißung des göttlichen Lohnes, bezw. die Bedrohung mit der göttlichen Strafe. Setzt man hier ein *bārūch hā'īš* oder ein *ārūr hā'īš* vor den einzelnen Gliedern der Aufzählung ein, so hat man sofort eine Segens- und Fluchliturgie, die sowohl inhaltlich als formell große Ähnlichkeit mit Dtn. 27, 14 ff. aufweist: gesegnet der Mann, 1. der gerecht ist und Gerechtigkeit tut, — 2. der nicht auf den Bergen ifst, — der seine Augen nicht zu den Götzen des Hauses Israel erhebt, — 3. der nicht das Weib seines Nächsten schändet, — 4. der nicht zu einem Weib geht, wenn es unrein ist, — 5. der niemanden bedrückt, — 6. der das, was er gepfändet hat, wiedergibt, — 7. der nichts mit Gewalt an sich bringt, — 8. der sein Brot dem Hungrigen gibt und den Nackten mit seinem Kleide bedeckt, — 9. der nichts auf Wucher hingibt und keine Zinsen nimmt, — 10. der seine Hand von Unredlichkeit fernhält, — 11. der einen ehrlichen Spruch tut zwischen den Leuten, — 12. der in meinen Geboten wandelt und meine Gesetze beachtet, sie ehrlich zu erfüllen! — Und umgekehrt: verflucht der Mann, der auf den Bergen ifst, der seine Augen zu den Götzen des Hauses Israels erhebt, usw. — Sollte es zufällig sein, daß wir hier 12 Gebote aufgezählt finden? Ist nicht hier ein Zusammenhang vorhanden sowohl mit den Dodekalogen bei J und E als mit der zwölfgliedrigen Fluchformel in Dtn. 27, 14 ff.?

\*

b) Die deutlichsten Anklänge der doppelten Segens- und Fluchformel finden wir aber in der Poesie. Und hier besonders in der Spruchdichtung und den mit ihr verwandten Gattungen.

Schon in den eigentlichen Segenspsalmen haben wir diese Neigung zum Lehrhaften, die der Spruchdichtung eigen ist, gefunden, nämlich in Ps. 128. Sie stellt sich eigentlich sofort von selbst ein, wenn man daran geht, den Inhalt des Segens und des Fluches im Einzelnen auszumalen. Eine eigenartige Entwicklung hat aber der Segens- und Fluchspruch in der Spruchdichtung durchgemacht.

Der Inhalt der Spruchdichtung ist praktische Lebensweisheit. Ursprünglich in der Form der kurzen Gnome, später auch in größeren, mehr zusammenhängenden Erörterungen eines Themas gibt der Spruchdichter, wie manchmal auch das volkstümliche Sprichwort, aus dem die literarische Spruchdichtung stammt, Beobachtungen und Erfahrungen aus dem Leben und das Resultat des Nachgrübelns über das Beobachtete und Erlebte. Dies geschieht zu einem bestimmten Zweck, dem nämlich, die Menschen zu mahnen und zu belehren; dieser pädagogische Zweck ist auch da vorhanden, wo die Form die scheinbar objektive, nur etwas Tatsächliches

konstatierende ist. Die Spruchdichtung will somit praktische Lebensweisheit geben.

Dafs diese Lebensweisheit auf dem Boden der israelitischen Kultur immer eine religiös gefärbte ist, versteht sich von selbst; die Religion war der Geist des Volkslebens; eine Unterscheidung zwischen einem religiösen und einem profanen Gebiet des Lebens gab es noch nicht. Weisheit ist Frömmigkeit, Gottlosigkeit ist Torheit. Wer weise ist und gute Tage sehen will, der bedient sich auch des besten Mittels, um Glück zu erlangen, nämlich des göttlichen Beistands, der durch Frömmigkeit zu erwerben ist; wer das nicht tut, ist dumm. Das ist dem Israeliten so einleuchtend, dafs er immer die Gottlosigkeit als Zeichen einer verfaulten, krankhaften, nichtsnutzigen, perversen Seele betrachtet hat; denn Religion ist ihm vor allem ein Mittel zum Zweck, ein Mittel zur Erlangung des äusseren Glücks und der inneren Befriedigung; warum soll man fromm sein, wenn die Frömmigkeit nicht ihren Lohn bringt? Sie bringt aber ganz gewifs ihren irdischen Lohn, und wer sich ihrer nicht bedient, ist ebenso dumm wie derjenige, der etwa eine köstliche Perle am Wege findet und sie liegen lässt. Also, Weisheit ist Frömmigkeit. Diese Auffasung liegt so tief in der Seele des Israeliten begründet, dafs sie sich auch überall in seiner Sprache Ausdruck verschafft. Gerechtigkeit *šədāqā* schließt in sich sowohl eine innere Qualität, die auch religiöser und moralischer Art ist, als auch die äusseren Wirkungen dieser Qualität in Gelingen und Glück. — *S'adqā* bedeutet manchmal geradezu Glück, Gedeihen, Wohlfahrt, und ein Synonym zu *šādāq* ist *hišlāh*. Ein weiteres Synonym ist aber *hiškūl* in der Bedeutung Glück haben, gelingen, zum Ziel gelangen<sup>1</sup>, aus der Wurzel *škl* = Einsicht haben, weise sein; und von diesem Gesichtspunkt aus können auch Verba, die ein Können, Vermögen, Durchführen, Durchsetzen, Oberhand-bekommen, Obsiegen bezeichnen, Synonyma zu *šādāq* werden; alle die soeben genannten Begriffe schließt ein Wort wie *jāchōl* = »können« in sich ein. Wer gerecht ist, der hat auch Einsicht und Rat und Weisheit, und er »kann«. Die Gerechtigkeit schließt aber auch die Frömmigkeit ein; der gerechte Mann steht auch in dem richtigen Verhältnis zu den göttlichen Mächten des Lebens; seine Gerechtigkeit hat in der Gerechtigkeit der Gottheit, mit der er im Bunde steht, ihre letzte Quelle. — So sind Weisheit und Frömmigkeit auch von dieser psychologischen Seite betrachtet geradezu synonyme Begriffe; wer weise ist, ist fromm, und wer nicht fromm ist, kann unmöglich weise sein. Die Wörter, die den Tor, den intellektuell und moralisch Unfähigen bezeichnen, werden in den Klagesalmen beson-

<sup>1</sup> Z. B. Jes. 52, 13.

ders als Bezeichnungen der größten Sünder, wie Zauberer und Gottesleugner verwendet<sup>1</sup>.

Die Spruchdichtung will also praktische Lebensweisheit und Frömmigkeit einschärfen, indem sie die — wirklichen oder vermeintlichen — Erfahrungen vieler Generationen in eindrucksvoller Form darstellt. Die Dichter wollen ihre Mahnungen mit den Erfahrungen der Wirklichkeit begründen. Dann liegt es aber in der Natur der Sache, daß die Beschreibung des erfahrenen und beobachteten — manchmal auch: des dogmatisch erschlossenen, vgl. Hiobs Freunde — Glücks des Weisen, Frommen und Gerechten ein beliebtes Thema der Spruchdichtung ist; jenes Glück wird als nachahmungswürdiges Beispiel dargestellt, um die Leute zu »Weisheit« anzuspornen. — Ein sehr beliebtes Kunstmittel der israelitischen Poesie ist aber die Beleuchtung einer Sache durch die Antithese. So ist es dazu gekommen — und liegt übrigens auch in der allgemein menschlichen Art — daß eine Schilderung des Unheils des Toren, des Gottlosen und des Frevlers als Gegenstück zu dem Glück des Gerechten aufgestellt wurde. Eins der Hauptthema der Spruchdichtung ist die Schilderung des Lohnes des »Gerechten«, des *saddiq*, und der bitteren Frucht des »Gottlosen« *rāṣāe*. — Von etwas anderem Gesichtspunkt betrachtet läßt dasselbe Thema sich auch als eine Antwort auf die Frage formulieren: wie entgeht man dem Unheil und wie erlangt man das Glück? Dann wurde der Spruchdichter vor die Aufgabe gestellt, die Bedingungen des Glücks, d. h. Art und Inhalt der Frömmigkeit, und als Gegenstück Art und Wesen der Gottlosigkeit zu schildern. Beide diesen Gesichtspunkte und literarischen Momente finden sich in den nicht seltenen Behandlungen des Themas der beiden Wege in der Weisheitsdichtung: des Weges der Gerechtigkeit und des Glücks und des Weges der Gottlosigkeit und des Unheils, des Weges des Lebens und des Weges des Todes.

Hier hat nun die Spruchdichtung schon früh, um des größeren Nachdruckes und der eindrucksvolleren Ermahnung willen, zu der mehr lebendigen und leidenschaftlichen Form der Seligpreisung (*asr̩i hā’is ašär*) und des Weherufes (*hoj hā’is ašär*) oder des Segens- und des Fluchspruches gegriffen<sup>2</sup>. Besonders nahe mußte es nun liegen, auf die feierliche Form der kultischen Segens- und Fluchformeln zurückzugreifen und sie mit dem Thema und dem Zweck der Spruchdichtung zu verbinden. Und wenn ein Spruchdichter beabsichtigte, in einem zusammenhängenden Stück die beiden Wege, das Los sowohl des Gottlosen als des Gerechten, darzu-

<sup>1</sup> Z. B. Ps. 14, 1, siehe Ps. St. I, S. 2.

<sup>2</sup> Siehe S. 2, N. 2.

stellen, so mußte eine Anlehnung an die zweigliedrige Segens- und Fluchformel sehr nahe liegen. So entsteht eine Art des Lehrgedichts in der Form des kultischen Segens- und Fluchwortes. — Hier haben nun beide die obenbehandelten Haupttypen der Segens-, bzw. Fluchformel eingewirkt, sowohl derjenige, der das Hauptgewicht auf die Aufzählung der Bedingungen des Segens, bzw. des Fluches legt (gesegnet, bzw. verflucht, wer das und wer das und wer das tut), als auch derjenige, dessen Hauptstück die Beschreibung der Folgen des Segens, bzw. des Fluches war (wie in Ps. 128). Im Anschluß an den erstgenannten Typus konnte man in der Form von partizipialen oder relativén Zusätzen zu dem *ḥā'is* in der Einleitungsformel eine Schilderung sowohl des Ideals des Gerechten als des Typus des Gottlosen geben, die Tugenden und gerechten Taten des ersten als nachahmungswürdige Beispiele darstellen und vor den Lastern des letzteren warnen. Und im Anschluß an die in Ps. 128 verwendete Form konnte man sowohl den Lohn, die Segnungen der Gerechtigkeit, als die Folgen der Gottlosigkeit ausführlich schildern. Und mit der Aufnahme dieser altehrwürdigen Formen konnte der Maschaldichter seine ganze Seelenmacht in seine Worte hineinlegen und die Macht und das Glück des Gerechten mit befördern, die Bösen dagegen mit den Worten seines Mundes schlagen und ihren sicheren Untergang noch mehr beschleunigen; das war ein praktisch-pädagogisches Nachhelfen der Mahnreden, das nicht zu verachten war.

Andererseits ist die Hauptsache in der didaktischen Dichtung die Darstellung des Tatsächlichen. Wenn der Lehrer sich damit begnügt, diejenigen zu segnen, die mit ihm einig sind, und den Fluch über die anders Denkenden und Handelnden auszusprechen, so ist das schließlich nicht besonders dazu geeignet, die Hörer von der Wahrheit seiner Ansichten zu überzeugen. Das ist es doch aber, was der Weisheitslehrer will; er will durch den Hinweis auf die Erfahrungen der Wirklichkeit den jungen Leuten zeigen, daß seine Weisheit der Weg des Lebens ist, daß es dem Gerechten, der dies und das tut, tatsächlich so und so gut geht, dem Gottlosen aber, der diese und jene böse Tat verübt, so und so schlecht. Damit hängt es wohl zusammen, daß die Spruchdichtung die schwächeren Formeln *aśre* und *hōj* vor den stärkeren *bārūch* und *ārūr* bevorzugt<sup>1</sup>. Denn wenn auch diese beiden Wortpaare ursprünglich sowohl das Indikativische als das Optativische in sich geschlossen haben, so hat man dennoch, jedenfalls in späterer Zeit, das erstere Wortpaar vor allem als eine Konstatierung einer Tatsache aufgefaßt, während man aus dem letzteren das etwas hervor-

<sup>1</sup> Siehe oben S. 2, N. 2.

bringen wollende Einsetzen der Seelenmacht des Segnenden, bezw. Verfluchenden, herausgehört hat; *bārūch-ārūr* war jedenfalls in späterer Zeit mehr affektbetont als *aśré-hōj*, mehr vielleicht als es der ruhigen Würde der Weisheitslehrer angemessen erschien.

Von größeren, zusammenhängenden Stücken, die die zweigliedrige Segens- und Fluchformel nachahmen, haben die überlieferten Spruchsammlungen eigentlich nur Sir. 28, 13—26. Hier liegt aber eigentlich nur eine ganz äußerliche Nachahmung des zweigliedrigen Schemas vor. Das Stück enthält keine Schilderung der Gerechten und der Gottlosen oder ihres Lohns und ihrer Strafe, sondern eine Schilderung der üblen Folgen der bösen Zunge und eine Warnung, diesem Laster nicht nachzugehen; der Schein des doppelten Schemas ist dadurch erreicht, daß es ungefähr in der Mitte des Gedichts heißt: »Glücklich zu preisen ist der, der vor ihr [d. h. der bösen Zunge] geschützt ist« V. 19; in V. 20 setzt die Schilderung ihrer unheilvollen Wirkungen wieder ein. — Insofern hat ein Stück wie Hiob 11, 13—19 eine größere Übereinstimmung mit dem hier behandelten Schema, obwohl dort die Form des Segens- und Fluchspreches fehlt. Beide diese Stücke beweisen aber, daß es einmal eine Stilart gab, die im Anschluß an die kultische Formel eine mit »gesegnet der Mann« eingeleitete Schilderung der Gerechten und ihres Lohnes und mit »verflucht der Mann« eine Beschreibung der Gottlosen gab; aus dem Vorhandensein einer solchen Stilform ist der Aufbau des Hiobstückes und der Stil des Sirachstückes zu erklären. — —

Diese von den Weisheitslehrern geschaffene Gattung mit den Schilderungen sowohl des Wesens als des Schicksals des Gerechten und des Freylers ist nun ihrerseits gelegentlich von den Propheten nachgeahmt und für ihre Zwecke verwendet worden. Ein solcher Fall liegt in Jer. 17, 5—8 vor. Die Aufnahme dieser Form bei den Propheten ist sehr wohl begreiflich. Wie Segens- und Fluchwort ist auch das Prophetenwort ein wirksames, schaffendes Wort. Wie die Weisheitslehrer wollen auch die großen Schriftpropheten das Volk ermahnen und ihm drohen; durch Ausmalung des den Bösen drohenden Schicksals wollen sie das Volk bewegen, die richtige Stellung zu Jahwā einzunehmen. Sie wollen das Kommende voraussagen, es aber zugleich moralisch begründen; so gehören auch bei ihnen die Beschreibung des Freylers und die Schilderung seines Schicksals zusammen.

Was nun Jeremia in 17, 5—8 beabsichtigt, ist, in der eindrucksvollsten Weise gegen alle Aufrührpläne und politischen Berechnungen der klugen Köpfe, die das Staatsrudel steuern, zu warnen: nur bei Jahwā ist Hilfe, »Fleisch« kann niemandem helfen. Dieser Zweck hat nun Form und Inhalt

seines Segens- und Fluchgedichts beeinflußt. Er gibt keine Aufzählung der einzelnen Tugenden, bezw. Laster, die die Bedingung des Segens, bezw. des Fluches, sind. Bei dem Propheten ist Segen und Fluch nur von einer einzigen Bedingung abhängig: von der Grundstellung des Menschen zu Gott. Wo unbedingtes Vertrauen auf Jahwā ist, dort ist Segen; wer aber »Fleisch zu seinem Arm macht«, geht zu Grunde — das ist der neue Inhalt, der hier in die alte Form gegossen wird:

Verflucht der Mann, der sich auf Menschen verläßt, der Fleisch  
zu seinem Arm macht,  
dessen Herz weicht von Jahwā [— — — — —]!<sup>1</sup>  
Der ist wie ein Strauch<sup>2</sup> in der Steppe, nie sieht er was  
Gutes kommen,  
in der Dürre der Wüste haust er, in salzigem, unwirtlichem Land.

Gesegnet der Mann, der sich auf Jahwā verläßt, dessen  
Zuflucht Jahwā!  
Der ist wie ein Baum, an Wassern gepflanzt, der seine Wurzeln  
zum Bächlein streckt;  
er sieht keine Gluthitze kommen, seine Blätter bleiben grün,  
im trocknen Jahre hat er keine Not, ohne Aufhören bringt er Frucht.

Formell ist hier zu beachten, daß der Fluch an erster Stelle steht. Sonst scheint der Segen zuerst genannt worden zu sein<sup>3</sup>. — Inhaltlich ist das Gedicht kein wirklicher Segens- und Fluchspruch, sondern ein mahnendes Lehrgedicht. Der Hauptinhalt ist die mahnende und warnende Schilderung des Loses des Frevlers und des Gerechten. Wenn das Gedicht aber von Jeremia stammt, so liegt das Hauptgewicht doch nicht auf dieser Schilderung. Jeremia will hervorheben, daß das Vertrauen auf menschliche Machtmittel ein Abfall von Jahwā ist, der unbedingtes Vertrauen, auch wenn es sich um politische Dinge handelt, verlangt, und daß es sich daher bitter rächen wird, auf »Fleisch« zu vertrauen. Die nähere Ausmalung der Strafe, und noch mehr die Schilderung des Lohnes der Treue sind hier von mehr untergeordneter Bedeutung. Wenn nun das Gedicht trotzdem mehr eine Schilderung des Loses des Gerechten und des Frevlers als eine direkte Mahnung gibt, so beweist das, daß diese lehrhafte Schilderung zu der vom Propheten übernommenen Gattung gehört und daß sein originaler Beitrag in der eigentümlichen Motivierung besteht: das Vertrauen auf Jahwā

<sup>1</sup> Eine Reihe fehlt.

<sup>2</sup> Unbekannt, welche Pflanze *eareär* bezeichnet.

<sup>3</sup> Ps. 1; 112; Dtn. 27, 12 f.; 28; Lev. 26.

einerseits, das Vertrauen auf »Fleisch« andererseits. M. a. W.: schon vor Jeremia war aus dem Segens- und Fluchspruch ein Lehrgedicht entstanden<sup>1</sup>.

\* \*

c) Erzeugnisse dieser lehrhaften Gattung in der Form des Segens- und Fluchspruches sind nun auch in den Psalter gekommen und haben z. T. die eigentliche Psalmdichtung beeinflußt.

Hier sind nun zunächst Ps. 1 und Ps. 112 zu erwähnen, und damit sind wir zu unserem Ausgangspunkt zurückgekehrt, und der Ring unserer Untersuchungen ist geschlossen. Weder Ps. 1 noch Ps. 112 sind Psalmen im eigentlichen Sinne des Wortes; sie sind wohl keine Kultlieder, und haben mit solchen nur eine Einzelheit der äußeren Form gemeinsam. Sie vertreten die Gattung des Lehrgedichtes im Psalter<sup>2</sup>. Das Thema ist in

<sup>1</sup> Was oben gesagt worden ist, gilt unter der Voraussetzung, daß das Gedicht wirklich von Jeremia verfaßt ist. Daß aber diese Voraussetzung nicht sicher ist, soll zugegeben werden. Der Gedanke, den das Gedicht unter Voraussetzung der prophetischen Autorschaft enthält, entspricht auch besser einem Jesaja als dem Jeremia; vgl. jedoch *Jer. 27*.

<sup>2</sup> [Exkurs]. Streng genommen tun das nur diese beiden Psalmen, dazu 127 A und B, vielleicht auch Ps. 133 und in gewissem Sinne auch Ps. 15. Mit dem Worte „Lehrpsalmen“ ist man sehr irreführend umgegangen, das Wort ist übrigens eine contradictio in adjecto. — Am weitesten hat Staerk, Schr. AT Ausw. III 1, diesen Begriff gedehnt; darüber möchte ich mir hier einige Worte erlauben. Er rechnet zu den „didaktischen“ Psalmen, einer Gattung, der er auch den Namen „lyrische Weisheitsdichtung“ gibt (op. cit. S. 246), neben Ps. 15, dem Hymnus 146, dem Dankpsalm 34, dem alphabetischen Hymnus 111, dem „lehrhaften Bittgebet“ 25 und dem „Loblied auf das Gesetz“ 19, 8 ff., die er jedoch anderen Hauptgattungen subsummiert, auch flg. Psalmen: 1; 32; 37; 49; 50; 78; 91; 101; 105; 112; 119; 127; 128; 133. — Zu dem Begriffe „Lehrgedicht“ gehört zunächst, daß der Zweck des betreffenden Gedichts ein lehrhafter ist. Das ist aber bei keinem dieser Psalmen, abgesehen von 1 und 112 und im gewissen Sinne 15; 127; 133 der Fall. Ps. 15 ist insofern lehrhaft, als er eine belehrende Antwort auf eine direkte Frage gibt; die Frage ist jedoch, wie Ps. 24 zeigt, ein Teil einer kultischen Liturgie; der Psalm belehrt die Kultteilnehmer darüber, wer am Kulte teilnehmen und dadurch Segen erwerben darf (siehe Ps. St. II, S. 119). Ein Lehrgedicht im eigentlichen Sinne des Wortes ist das aber nicht. — Der Zweck des Hymnus ist, Gott zu preisen; wer aber die ernste Absicht hat, Gott zu preisen, der denkt nicht daran, die Menschen zu belehren; sein Gedicht kann ein lehrhaftes Gepräge haben, insofern als die Beschreibung des göttlichen Tuns etwas ausführlich und nüchtern ausfallen kann; das ist aber einfach ein Mangel der dichterischen Begabung

beiden das Los der Gerechten und das der Gottlosen, die Form die des zweigliedrigen Segens- und Fluchspruches; von dem Stil der Psalmdichtung haben sie nichts. Als Poesie betrachtet stehen sie beide auf einem ziemlich niedrigen Standpunkt. Ps. 1 ist der bessere, wenn er nur nicht so schrecklich unoriginal wäre; wenn er nicht geradezu ein Plagiat nach Jer. 17, 5—8 ist, so ist er jedenfalls ein ganz getreuer Abklatsch einer feststehenden Gattung und hat keine einzige originale Wendung. Ps. 112 leidet unter allen den Schwächen, die den »alphabetischen« Gedichten anzuhafsten pflegen: sie sind überhaupt nicht Poesie, nur metrische Prosa, etiel Handwerk; so schwer fällt gewöhnlich das alphabetische Schema den

des Poeten; sein Gedicht wird jedoch nicht dadurch ein absichtlich belehrendes Gedicht; Lobpreisung ist nie und nimmer Belehrung. Somit scheiden von Staerks Sammlung 111 und 146 sofort aus. — Ein Hymnus, kein Lehrgedicht im hymnischen Stil, ist auch 105; der Umstand, daß der Verfasser bei der Aufzählung der *t'hillōp* Jahwā's das Hauptgewicht auf die geschichtlichen Groftaten legt und diese recht prosaisch vorführt, kann nicht seinen Hymnus zu einem Lehrgedicht machen; er spricht zu Gott, nicht zu den Mitmenschen. — Ebenso klar ist es, daß ein „Bittgebet“, wenn es wirklich ein religiöses Gebet und kein Ausfluß einer pharisäischen Heuchelei ist, kein Lehrgedicht ist; somit scheidet auch Ps. 25 aus; den Eindruck des Lehrhaften haben die vielen Vertrauensmotive, die das göttliche Tun ausführlicher erwähnen, verschuldet. — Als ein Gebetspsalm ist auch 19 B aufzufassen; das Hauptstück ist die Bitte um Schutz gegen die *zēdīm*, d. h. die Dämonen, die zu „großer Sünde“ verführen (Ps.St. I, S. 72 f.); die lobpreisenden Aussagen über die die Menschen vor Sünde bewahrende Thora Jahwā's sind als Vertrauensmotive aufzufassen. — Das-selbe gilt auch von Ps. 119; auch dieser Psalm will kein Lehrgedicht, sondern ein Gebet eines von den *zēdīm* geplagten, somit kranken und unreinen Menschen sein; die Sprüche über die Trefflichkeit der Thora sind teils als Vertrauens-, teils als Unschulds motive gemeint (vgl. Ps.St. I, S. 73). — 101 ist ein Gelübdepsalm, enthält das Versprechen eines Königs, auf den Wegen Jahwā's zu wandeln; er hat seine kultische Stelle bei den Feierlichkeiten der ersten oder der alljährlich gefeierten Thronbesteigung des Königs (siehe Ps.St. II, S. 178, 303, 328 f.). — Daß 50 als die von einem Kultpropheten vorgetragene Mahn- und Drohrede des zur Erneuerung des Bundes am Thronbesteigungs feste erscheinenden Gottes aufzufassen ist, glauben wir anderswo gezeigt zu haben (Ps.St. II, S. 73 f., 156; Ps.St. III, S. 40 ff.). Hier darf man aber mit einem gewissen Recht von einer lehrhaften Tendenz reden. — Als der letzte Ausläufer dieser Gattung ist 78 zu betrachten; die prophetische Mahnung, den Bund diesmal treu zu halten, mit Hinweis auf die früheren Übertretungen der Verpflichtungen desselben, ist hier zu einem Überblick über die Geschichte des treulosen Volkes geworden. Auch hier ist die Warnung des Volkes der Zweck, ein lehrhaftes Gepräge somit unverkennbar; selbst dieser Psalm verrät aber etwas

Fabrikanten, daß sie sich einen solchen Luxus wie eine geordnete Disposition und einen fortschreitenden Gedankengang fast nie haben leisten können. Wie wir schon in der Einleitung gezeigt haben, ist es auch dem Verfasser von Ps. 112 nicht gelungen, ein gleichmäßiges Verhältnis zwischen den beiden Teilen des Gedichts zu erreichen; der erste Teil geht von Aleph bis Qôph, der zweite von Rêsch bis Taw. Die alphabetische Form hat den Verfasser gezwungen, das *hōj* oder *ārūr* als Einführung des zweiten Teils fallen zu lassen; er hatte nur die Buchstaben Rêsch, Schin und Taw zu Verfügung. — Ps. 1 leidet an einem Bruch des Schemas. Der Verfasser hat drei Strophen von je drei Doppeldreieren (und Sechsern)<sup>1</sup>

von dem prophetischen Bewußtsein, das in 50 die Hauptsache ist. Lehrgedichte im eigentlichen Sinne ist keiner der beiden. [Die Ähnlichkeit zwischen 78 und 106 betrifft nur den Stoff, nicht den kultischen Zweck; 106 ist ein Gebet mit außerordentlich stark hervortretenden Bußmotiven, ein „Sündenbekennnispсалм“, eine Abart des „Klagepsalms“ oder des „Gemeindegebets“, vgl. Ps. St. III, S. 65]. — Dafs Ps. 91 kein Lehrgedicht, sondern ein Bruchstück einer Krankenheilungsliturgie mit Segenswort und Orakel ist, haben wir oben, S. 57 gesehen, vgl. Ps. St. III, S. 102 ff. Der Segen berührt sich aber mit den Schilderungen des Lohnes des Gerechten in der Spruchdichtung. — Wie es sich mit 128 verhält, haben wir gleichfalls oben gesehen. — 32; 34; 37 und 49 sind alle als Dank(opfer)psalmen eines geretteten und geheilten Kranken aufzufassen (s. Ps. St. I, S. 124—133). Richtig ist aber, dafs die Dankpsalmen sich nicht nur an Gott, sondern auch an die versammelte Gemeinde wenden, und dafs sie als Nebenzweck eine Belehrung der anderen Menschen haben; darüber wird oben im Text geredet. — Richtig ist auch, dafs Ps. 127 A und B den Zweck haben, eine religiöse Wahrheit einzuschärfen, und dafs sie nach Stil und Inhalt zu der Spruchdichtung gehören. Sie sind, wie Staerk sagt, „lyrische Weisheitsdichtung“. Wir haben es wohl hier mit Sprüchen zu tun, die wegen ihres Inhaltes auf das Herbstfest bezogen worden sind und deshalb Aufnahme in das Hestchen der Ma'alon-Lieder gefunden haben. — Ob etwas Ähnliches mit Ps. 133 der Fall ist, erscheint mehr zweifelhaft. Der Psalm scheint mir in V. 3 b seine eigentliche Pointe zu haben und kann sehr wohl für den Kult gedichtet sein, er hat mehr von dem Ton des Hymnus als von dem Weisheitspruch und ist wohl als ein Hymnus auf den heiligen Ort aufzufassen, der das Zentrum „der religiös-kultischen Gemeinschaft der Volksgenossen“ (Staerk) ist. Solcher Sionshymnen finden sich mehrere unter den Ma'alon-Liedern; als Sionshymnus ist er ein indirekter Gotteshymnus.

<sup>1</sup> In V. 2 ist wohl *kī im* mit Verschleifung al *kim* zu sprechen; statt *jō-mām* kann *jōm* gelesen werden und mit *wūlailā* als ein Versfuß aufgefaßt werden. In V. 3 ist vielleicht *raenān* nach *k'ēēṣ* einzusetzen. In V. 4 a ist mit LXX ein *lō-chēn* einzusetzen, in V. 4 b α fehlt ein *jihjā* und in b β ist mit LXX ein *mippēnē āriṣ* einzusetzen (<sup>a</sup>sär kann fortbleiben). In V. 5 ist *eał-kēn* überflüssig, in V. 6 das erste *däräch* wohl nur Doublette.

geben wollen; davon behandeln die beiden ersten Strophen den Gerechten. Gegen alle Regeln der hebräischen Prosodie hat er nun den neuen Absatz mitten in der letzten Periode der zweiten Strophe (V. 3 b + 4 a) einsetzen lassen, oder mit anderen Worten den Absatz über das Los der Gerechten mit einer Reihe abgeschlossen, in der schon voreilfend gesagt wird, daß es so nicht den Gottlosen ergehe: »nicht so den Frevlern, nicht so«. In der dritten Strophe fängt dann die positive Schilderung der Frevler an. Dadurch ist das äußere Schema des zweigliedrigen Segens- und Fluchspruches in die Brüche gegangen; dem *āšrē* des ersten Teils folgt kein *hōj* im zweiten.

Was aber Ps. 1 ein besonderes Interesse in diesem Zusammenhang gibt, ist das vom Verfasser aufgestellte Kriterium des Gerechten, bzw. des Gottlosen. Der ideale Gerechte ist der Schriftgelehrte, der Tag und Nacht über die Probleme des Gesetzes grübelt und nach allen den Satzungen desselben wandelt. Der Frevler ist demnach umgekehrt derjenige, der es mit der Haltung der Tausend Gebote nicht genau nimmt, der daher ein »Spötter« und »Sünder« ist. Wer das Gesetz peinlich beobachtet, ist gesegnet; verflucht aber, wer das Gesetz nicht kennt! Das religionsgeschichtlich Interessante dabei ist nun, daß diese Auffassung, wie wir oben gesehen haben, schon in den alten kultischen Segens- und Fluchformeln ihre Wurzeln hat. Auch hier war, so in der Vorlage des Dtn. 27, 14 ff., das Verhältnis zum Gesetz eine Ursache des Segens, bzw. des Fluches, allerdings nur eine neben vielen anderen; die Grundanschauung war noch nicht nomistisch geworden. Vielleicht schon bei der Bundesschließung unter Josija wurde aber der betreffende Spruch auf das schriftlich fixierte und abgegrenzte Deuteronomium bezogen, wie auch schon sowohl Dtn. als Heiligkeitsgesetz Segen und Fluch von dem Verhältnis zu eben dieser Gesetzesammlung abhängig machten. Die ältere Weisheitsdichtung hatte meistens die Frömmigkeit im Allgemeinen als die Bedingung des Segens dargestellt, ohne peinlich genaue Umschreibung des Begriffes der Frömmigkeit; tatsächlich ist den Weisheitslehrern die Frömmigkeit eben das, was zu jeder Zeit als Frömmigkeit gilt. Ps. 1 bezeichnet dagegen in seinem straffen Nomismus die letzte Konsequenz der »Deuteronomisierung« der alten Kultformel.

\*

d) Das hier behandelte Schema hat nun auch einmal den kultischen Dankpsalm beeinflußt. Dieser Fall liegt in Ps. 32 vor. Der Psalm ist nicht, wie z. B. Staerk will, »ein Lehrgedicht über den Segen der Buße«, sondern zunächst ein Danklied eines geheilten Kranken. Auf Krankheit deutet die Schilderung des früheren Unglücks V. 3—4; in seinem Geist

hatte »Schlaffheit« *r̄mījā* gehaust und dadurch ihm seine natürliche Seelenkraft (»Gerechtigkeit«) und damit auch die körperliche Gesundheit genommen, seine »Gebeine zermorschten«, während er tagelang (vor Schmerzen) brüllte, sein »Herz«<sup>1</sup>, d. h. seine ganze Person, sein Leib miteingeschlossen, »wurde verwandelt«, d. h. zu Grunde gerichtet, »wie ein Feld unter der Glut des Sommers«. Er fasst das alles dahin zusammen, daß »die Hand Jahwā's schwer auf ihm gelastet habe«, ein Ausdruck, der auch sonst sowohl leibliche als geistige Zerstörungen bezeichnet; mit anderen Worten drückt er dasselbe so aus, daß er ein *ɛ̄wōn* (V. 2) zu tragen gehabt habe. Die Schuld kommt aber im AT fast immer in und mit einem Unglück zum Bewußtsein. Dafs er sich irgend einer bestimmten Sünde bewußt gewesen ist, darf man daher kaum den Worten entnehmen; das Unglück hat ihm bewiesen, daß irgend eine Schuld — Gott allein weiß welche — auf ihm lag; mag auch sein, daß er sich nach dem Grund gefragt habe, und nachträglich irgend etwas bei sich gefunden habe, was Gottes Zorn erweckt haben könnte. — Dann habe er sich aber entschlossen, seine Sünde zu bekennen und seine Schuld nicht zu verhehlen, und habe sie vor Jahwā gebeichtet; daraufhin habe Jahwā ihm seine Schuld vergeben. Ob er bestimmte Sünden bei sich gefunden habe, oder ob er nur in allgemeinen Wendungen seine Sündhaftigkeit bekannt habe, können wir nicht wissen; für die letztere Annahme sprechen sowohl die alttestamentliche Auffassung von Sünden und Leiden, als auch die Bußpsalmen des Psalters, die nie eine konkrete Sünde nennen, was an sich sehr natürlich ist, da sie rituelle Gebete sind, die für alle möglichen Fälle passen sollen. Wie und unter welchen Umständen hat er seine Sünde gebeichtet? Darüber steht im Psalm nichts. Nach der Analogie der anderen Dankpsalmen, die ohne Zweifel für das Dankopferfest geschrieben worden sind, und nach allem, was wir aus dem Gesetz darüber wissen, wie der Schuldbeladene von seiner »Schuld« befreit werden sollte, kann es nicht zweifelhaft sein, daß er an die rituellen Handlungen, Bekenntnisse und Gebete denkt, die zusammen mit dem »Sündopfer« denen vorgeschrieben waren, denen es — nämlich durch irgend ein Unglück — zum Bewußtsein gekommen war, daß eine »Schuld« auf ihnen lastete<sup>2</sup>. — Dafs er sich in hartnäckigem Trotz eine längere Zeit gegen dieses Bekenntnis gesträubt habe, und erst als die Hand Jahwā's noch schwerer auf ihm lastete, oder nachdem er von schweren Gewissensbissen gepeinigt worden wäre, sich dazu entschlossen habe, darf man kaum den Worten des Psalms entnehmen; die Worte in V. 3—5 sind wohl nur

<sup>1</sup> So ist in V. 4 nach einer Handschr. zu ergänzen m. c.

<sup>2</sup> Vgl. Lev. 4, 2. 13. 28; 5, 1—4, siehe Ps.St. I, S. 136.

ein besonders starker Ausdruck für den Glauben — und für die Erfahrung des Dichters — daß es erst dann besser mit ihm wurde, nachdem er sich den rituellen Reinigungen und Bekenntnissen unterworfen habe; wie man heutzutage meistens erst dann den Arzt holt, wenn die Krankheit heftig oder langdauernd wird, so hat man sich auch damals erst dann zu einem Sündopfer und zu ritueller Buße entschlossen, wenn es keine leichtere und schnell vorübergehende Krankheit war, unter der man zu leiden hatte; die menschliche Natur ist immer sich selbst gleich. — In diesem Fall ist nun die völlige Genesung nach der rituellen Buße mit ihrem Sündopfer und ihren Reinigungen und Bekennissen eingetreten; durch sie hat der Psalmist Gottes gnädige Hilfe erlebt, er hat den Segen des Sichdemütigens und der reuigen Buße erfahren; es ist ihm jetzt gewiß geworden, daß er nicht geheilt worden wäre, wenn er nicht zum Tempel gekommen wäre und Jahwā mit bußfertigen Worten und unbedingter Beichte all seiner Sündhaftigkeit, vielleicht auch gewisser Sünden, die er bei sich gefunden haben möchte, gnädig gestimmt hätte; so muß jeder Fromme tun, wenn er von Sünde und Krankheit befreit werden will. Im Lichte dieser Erfahrung steht jedes Zögern vor ihm als dummer Trotz, wie er den unvernünftigen Tieren, nicht aber einem einsichtigen Menschen zugetraut werden darf; vor Freude und Dankbarkeit quillt ihm sein Herz über.

Nun ist er zum Dankopferfest gekommen und hat das Danklied des Geheilten vor der versammelten Gemeinde zu singen. Und wie es die Stilsitte des Dankliedes verlangte, erzählt er der Gemeinde, was er erlebt hat, berichtet von seiner früheren Not und von der großen Gnade, die Gott ihm erwiesen hat; er legt ein Zeugnis vor der Gemeinde ab, in dem er von seinen Erfahrungen spricht, wie es jedes echte religiöse Zeugnis auch heutzutage tut. Stilsitte war es nun auch, daß dieses Zeugnis mit einer Aufforderung an die Anwesenden abgeschlossen wurde, sie möchten auch, wenn sie einmal in Not kämen, dasselbe tun, was er getan habe, sich zu Jahwā um Hilfe wenden<sup>1</sup>: Jahwā hilft den Frommen, die sich in der Not demütig zu ihm wenden und ihre Sünden beichten; den Stolzen und Verstockten dagegen ist er feind, sie müssen in ihrer Schuld sterben. Das ist eben eine Belehrung; das didaktische Element ist von Haus aus diesem Teil des Dankliedes eigen. Wenn diese Belehrung eine etwas allgemeinere Form annimmt, so bildet ihren Stoff unwillkürlich die traditionelle Lehre über das Glück der Gerechten, Frommen und Demütigen und als gelegentliches Gegenstück dazu auch das furchtbare Ende der Gottlosen und Trotzigen. Hier berührt sich von jeher der Dankpsalm mit der

---

<sup>1</sup> Vgl. Ps. 34, 12—19; 40, 5.

Weisheitsdichtung. Die Danklieddichter dürfen auf Grund ihrer eigenen Erfahrungen behaupten, daß sie das eigentliche Lebensproblem des alten Israel, das Problem von dem Verhältnis zwischen Frömmigkeit und Glück, aufs neue in positivem Sinne gelöst haben, insofern als sie die Richtigkeit der alten Lösung für ihre Personen erlebt haben; wenn die Bösen scheinbar eine zeitlang triumphieren — und das tun sie eben, wenn der Fromme krank ist; denn die Krankheit haben meistens böse Menschen durch Zauberflüche hervorgerufen — so ist das eben nur ein Schein; sie wissen jetzt aus Erfahrung, daß der Fromme schließlich mit Gottes Hilfe triumphiert und »seine Feinde mit Genugtuung anblicken kann«. So macht bisweilen ein stark lehrhaften Ton sich in den Dankpsalmen geltend; Problemgedichte oder Lehrgedichte sind sie aber deshalb lange noch nicht<sup>1</sup>.

Besonders in Ps. 32 macht sich nun dieses ermahrende Interesse geltend. Die ganze Erzählung gestaltet sich als ein Zeugnis, und das Zeugnis ist als eine Aufforderung gemeint, seinem — des Dichters — Beispiel zu folgen. Seid nicht trotzig und unvernünftig wie Pferd und Maultier; geht zu Jahwā in der Not, beichtet eure Sünden und tut Buße, denn das allein bringt Heilung, Glück und Heil; die Gottlosen, die sich nicht unter die Züchtigung Jahwā's beugen wollen, ihrer Krankheiten und Schicksalsschläge (*m'ch'otim*) sind viele. So gestaltet sich das ganze Lied seinem Inhalte nach als eine mit einem persönlichen Beispiel belegte Schilderung des Loses der Frommen und der Gottlosen, nur daß die Frömmigkeit mit Bezug auf die Veranlassung des Psalms als Bußfertigkeit und Wille zum Sündebekenntnis, die Gottlosigkeit als Trotz und Unbußfertigkeit unter der Hand Jahwā's dargestellt worden sind.

Und hier hat nun das zweigliedrige Schema des Segens- und Fluchspruches äußerlich nachgewirkt. Der Psalm fängt mit dem Zeugnis an und verwendet dabei die Form der Seligpreisung: »Heil dem, dessen Schuld vergeben, dessen Sünde gesühnt«. Zu einer wirklichen Zweiteilung des Psalms ist es aber nicht gekommen; die verbot der Stil des Dankpsalms. Denn dieser pflegte mit einer Apostrophierung der anderen anwesenden Frommen zu schließen — gewöhnlich mit einer Aufforderung an diese, mit dem Dichter Gott zu preisen o. ä. So ist es auch hier, und daher konnte der Dichter nicht mit einer Schilderung der Gottlosen enden; nach der Erwähnung dieser kehrt er wieder zu den Gerechten zurück. So werden die Gottlosen eigentlich gleichsam nur im Vorübergehen erwähnt. — Die Form der Seligpreisung hat übrigens das Zeugnis auch im Dankpsalm 40 A, s. V. 5<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. zu den obigen Ausführungen Ps. St. I, S. 127 f.

<sup>2</sup> Die Form der Seligpreisung (*as'rē hă'īš usw.*) kommt auch sonst in der Psalmdichtung in verschiedenen Bedeutungen vor. In 41, 2 und 119, 1 —

## SCHLUSSWORT: RELIGIONSGESCHICHTLICHE ZUSAMMENFASSUNG.

Wir fassen das Gefundene zusammen zu einem religionsgeschichtlichen Bild. Es wird kein einheitliches oder vollständiges Bild daraus, nur einige Streiflichter.

Wir haben im Kulte sowohl den Segen als den Fluch gefunden, sowohl regelmäßig wiederholte als kasuelle Worte. Der Segenswunsch empfängt den Festzug vor den Toren des Tempels oder auf dem Tempelplatz<sup>1</sup>; in die Lieder des Festzuges schlingt sich der Segensgruß ein<sup>2</sup>, in ihnen erhebt sich auch die Bitte um Segen, die von den feierlichen Tönen der Priester beantwortet wird<sup>3</sup>; der ganze Inhalt des Festes wird zum Schluß in den volltonenden Segen des Priester vom Altar zusammengefaßt<sup>4</sup>, und im Danklied kehrt der Segen zurück als eine die Macht und Ehre der Gottheit erhöhende Lobpreisung Jahwā's<sup>5</sup>.

Aus allen den oben genannten liturgischen Elementen baut nun die religiöse Kunst eindrucksvolle und ergreifende Liturgien für den Gottesdienst auf, Liturgien, in denen Gruß, Gebet, Fürbitte, Segenswort und Dank mit Hilfe verschiedener Stimmen, Chöre und Soli, durch Antiphonien und Responsorien zu mächtigen religiösen Harmonien zusammenfließen. Wie schade, daß die Priesterschrift uns nichts von dieser Seite des Gottesdienstes und des Festes mitteilt! Welch eine Gelegenheit aber hat nicht hier der wissenschaftliche Theologe, die beiden Eigenschaften zu entfalten, ohne die der Psalter ihm »tabu« sein sollte: Verständnis für die Wallungen des religiösen Gemütes und künstlerische Phantasie!

Der Segen sammelt in sich alles, was das Volk und die Einzelnen von dem Kulte und der Religion erwarten. Zweck des Kultes ist es,

beide sind individuelle Klagepsalmen — leitet die Formel ein Vertrauensmotiv ein; in dieser Form bezeugt der Betende, daß er zu denen gehört hat, die die betreffende Tugend geübt haben und daher auf den dafür gebührenden Lohn vertrauen dürfen. Ebenso in Ps. 84, 5 f. 13; 94, 12; 106, 3; 144, 15; 146, 5. In Ps. 137, 9 umschreibt die Seligpreisung den Fluch und das Rachegebet: selig, wer unsere Erbfeinde vernichtet. In 127, 5 liegt wohl ein regelrechter Maschal vor, siehe oben S. 123, N. 2

<sup>1</sup> Ps. 24, 4—6; 118, 26.      <sup>2</sup> Ps. 122, 6 f.

<sup>3</sup> Ps. 122, 8 f.; 115, 12—15.      <sup>4</sup> Num. 6, 24—26.      <sup>5</sup> Ps. 124, 6.

Segen zu erwerben. Daher klingen die Segensworte dem ganzen Volke und allen Einzelnen bei jeder feierlichen Kulthandlung entgegen, besonders bei den großen Festen, die in älterer Zeit der Kult sind, später auch bei dem täglichen Kult im Tempel. Hörbar, sichtbar und allen fassbar appliziert das Segenswort die göttlichen Gaben und Güter auf die Menschen. — Worin der Inhalt des Segens besteht, darüber wird in den Kultformeln und Kultpsalmen wenig gesagt; jedermann wußte, was man unter »Segen« verstand. Das war mit einem Worte: »alles, was Menschenbegehr«. Die große Mehrzahl hat ihn auf das äußere Glück bezogen, und wenn er gelegentlich näher beschrieben wird, so ist auch das die Hauptsache; besonders die Fruchtbarkeit wird — im Einklang mit altsemitischer Denkweise — als die eigentliche Frucht des Segens geschildert<sup>1</sup>; in einer Liturgie, in der es sich um die Heilung eines Kranken und um Abwehr allerlei dämonischer Mächte handelt, liegt das Hauptgewicht auf dem Schutz gegen alles Böse<sup>2</sup>. Einzelne werden aber auch an das, was wir geistige Güter nennen, gedacht haben: Herzensfriede, innere Ruhe, Geseitsein gegen die zu Todsünde versuchenden Dämonen usw. Hier ist aber zu beachten, daß das alte Israel unsere Unterscheidung zwischen weltlichen und geistigen Gütern nicht kennt; ihm war das äußere Glück der logisch und moralisch notwendige Ausfluss einer »schönen«, »gerechten«, gesunden Seele und Wirkung der inneren Qualität des Mannes, die die Israeliten *s'ðāqā* nannten.

Bei allen erweiterte sich aber der Gedanke an das individuelle Glück und ging darüber hinaus zu der ewigen, glücklichen, glorreichen Zukunft Israels und Jerusalems als dem letzten, großen, gesegneten Ziel<sup>3</sup>. In dem Segen Israels hat der Segen der Einzelnen sowohl seine Wurzel als sein letztes Ziel.

Die Objekte des Segens sind mannigfaltig. Gesegnet werden das Volk und das Land, und alle die Einzelnen darinnen; gesegnet werden vor allem die Gerechten, die eine für Segen empfängliche Seele haben, oder wie es später heißt: die Frommen, die den Willen Jahwā's tun, die seine Gebote halten. Gesegnet und dadurch vermehrt wird alles, was dem Volke gut und nützlich ist, Manneskraft und Mutterleib, Vieh und Acker, Korn und Most, Korb und Backtrog. Gesegnet wird auch die Gottheit, der dadurch »Ehre und Macht« gegeben wird.

Die hierher gehörigen liturgischen Stücke erlauben uns nun einen Einblick in eine sehr bedeutungsvolle religionsgeschichtliche Entwicklung. Im Anfang der Entwicklung steht die kraftgeladene, *selbstwirkende*, oder richtiger: kraft der Seelenmacht des Sprechenden wirkende Formel. In

<sup>1</sup> Ps. 128.

<sup>2</sup> Ps. 91.

<sup>3</sup> Ps. 128, 5.

Worte und Handlungen werden Segen und Fluch hineingelegt. Dinge und Personen werden gesegnet oder verflucht, und werden eben dadurch mit Heil oder Unheil belegt. Im Laufe der Zeit schwindet nun einerseits etwas von der ursprünglichen psychologischen Begründung der Gedanken; man vergißt gelegentlich, daß die Wirkung des Segens- und des Fluchwortes von den seelischen Voraussetzungen des Redenden abhängig ist; die Worte sinken wohl daher gelegentlich zu Formeln herab, die rein *ex opere operato* wirken. Ganz vergessen ist aber der ursprüngliche Grundgedanke nie. So machtvoll sind diese Segensworte und die damit zusammenhängenden kultischen Handlungen, daß man sogar überzeugt ist, daß der Segensbund zwischen Gottheit und Volk, der die Voraussetzung jedes Segens bildet, ein in jeder Beziehung gegenseitiger ist; im Kulte segnet auch das Volk Jahwā und gibt ihm dadurch tatsächlich erhöhte Macht und Segensfülle und »Ehre« (Seeleninhalt). — Andererseits kommt etwas Neues hinzu. Die Gottheit, die schon von Anfang an im Hintergrunde gestanden hatte und der eigentliche Urgrund und die Quelle des Segens und auch des heilsamen, das Böse brechenden Fluches war, tritt immer mehr in den Vordergrund. Der persönliche Jahwā beherrscht das religiöse Denken und allmählich auch die kultischen Formen Altisraels. Segen und Fluch werden als die direkten Wirkungen seines Eingreifens in die Dinge betrachtet. Sache des Priesters wird es damit, den Segen von Gott herabzubeten; die Formel erhält etwas von dem Gepräge des Gebets. Es heißt nun manchmal nicht: »gesegnet du!« sondern: »es segne dich Jahwā!« Jahwā ist der eigentlich Segnende und Verfluchende; der Mensch ist nur das Mittel, dessen er sich bedient, der Vermittler seines Segens; und Jahwā segnet, wen er will, und verflucht, wen er will. Das wirkt auf die alte Vorstellung vom Segnen der Gottheit und damit schließlich auch auf die ganze Bedeutung des Wortes Segen zurück. Der Mensch kann Gott nichts geben<sup>1</sup>. Gott gegenüber hat der Mensch sich nur zu verbeugen und zu nehmen, was er gibt; nur bitten und danken und preisen kann er noch; danken und preisen soll der Mensch, auch wenn Gott nicht segnet, auch wenn er mit schweren Schlägen verflucht; er soll ihm für die Gnade, die er gibt, danken, und zürnt er, so soll er ihm dafür danken, daß die Strafe nicht noch schlimmer gewesen ist; auch dann heißt es: *jehi sém Jahwā m'rōrāch*, »gesegnet der Name Jahwā's«<sup>2</sup>. Das Segnen der Gottheit erhält nun ausschließlich die Bedeutung: Gott danken und preisen (vgl. die *b'rāchōp* in der Mischnatraktat desselben Namens). —

<sup>1</sup> Vgl. Ps. 50, 9—13.

<sup>2</sup> Vgl. Hiob 1, 21.

Als das dunkle Gegenstück des kultischen Segens steht der kultische Fluch. Verflucht werden alles und alle, die dem Glück und dem Segen und der ungehinderten Selbstbehauptung des Volkes im Wege stehen, die die »Gerechtigkeit« desselben beeinträchtigen und »beugen« und vermindern können. Und damit — und das hängt mit der oben erwähnten Entwicklung in die Richtung eines persönlichen und transzendenten Gottesbegriffes zusammen — wird auch alles das verflucht, was das gute Verhältnis zwischen Jahwā und seinem Volk beeinträchtigen kann und das Volk ungerecht in den Augen Jahwā's macht, so daß sein Antlitz finster statt gnädig leuchtend wird, alles, was irgendwie die göttlichen Gaben vom Volke und den Einzelnen fernhalten kann. Daher verflucht man im Kulte denjenigen, der sich an geweihtem Gut vergriffen hat, den geheimen Dieb, den unbekannten Mörder, die Treulose, die das Herz des Gatten bitter und zu einer Wohnung eines Dämons der Eifersucht gemacht hat, so daß er sich weder über Korn noch Wein freuen kann, ferner den Zauberer und die Hexe, die das Land durch ihre geheimen Künste ungeheuer und gottverlassen machen. Kurz: alles, was sowohl dem Volke als den Einzelnen, den anständigen, »stillen«, nicht wie die chaotischen Gottesgegner und die Dämonen »lärmenden« Menschen im Lande schädlich und böse ist. Und nicht nur jedesmal, wenn solche Verbrechen, wie die hier erwähnten, begangen worden sind, erschallt das Fluchwort bei einer kultischen Gelegenheit; auch bei gewissen regelmäßig wiederkehrenden Kultfeiern wird ein allgemeiner Fluch gegen alle Feinde Jahwā's und Israels geschleudert, sowohl gegen die inneren als die äußeren Feinde. Den nationalen Feinden tritt man vor dem Krieg oder wenn das Volk unter dauerndem Druck derselben zu leiden hat, mit einem kräftigen Fluch entgegen<sup>1</sup>; besonders aber die Feinde im Volke selbst, die nicht offen hervortreten, die ihre bösen Künste im Dunkeln treiben, alle geheimen Sünder, vor allem die Zauberer, sucht man durch den regelmäßigen Fluch zu vernichten; gegen diese wird der Fluch bei gewissen, regelmäßig wiederholten Gelegenheiten als Abwehr gerichtet<sup>2</sup>. So zählt denn die zwölfgeteilte Fluchformel alle diejenigen auf, die durch die Macht des Fluches aus dem Lande ausgerottet werden sollen, alle diejenigen, die dem Volke schaden, sowohl direkt durch böse Taten wie Mord, Diebstal, Ehebruch, Zauberei, als auch indirekt, indem sie durch solches das Land unrein machen und den Zorn Jahwā's über Land und Volk herabrufen. Mit feierlichem und unheimlichem Ernst werden die furchtbaren, steinernen Worte verkündet; die eintönige Wiederholung des

<sup>1</sup> Ps. 83, 10—18; 129, 5—8; 137, 7—9.

<sup>2</sup> Ps. 14; 53; 120, 3 ff. (vgl. Ps. St. I og II Stellenregister); 125, 5. (vgl. ebenda).

»Verflucht der Mann, der . . . .« hat bei diesen Gelegenheiten sicher ein immer stärker werdendes, unheimliches Gefühl von furchtbarer Wirkung bei den Anwesenden hervorgerufen; mit solchen Worten sollte auch der etwaige Sünder im Kreise der Kultgenossen aus der Gemeinde hinausgesteinigt werden. Es liegt ein richtiger psychologischer Blick hinter dieser Kultsite; sicher hat sie wohl auch gelegentlich die Wirkung gehabt, daß irgend ein geheimer Sünder seelisch gelähmt zusammenbrach und durch sein schreckliches Ende »Gott die Ehre gab«.

Hier treffen sich nun wieder Segen und Fluch. Sie sollen beide von Anfang an das Glück und die Sicherheit des Volkes verbürgen. Indem sie beide in Beziehung zu dem moralischen und religiösen Zustand des Einzelnen und zu seinem Verhältnis gegenüber den göttlichen Geboten gesetzt wurden, haben sie beide dazu beigetragen, einerseits das moralische Bewußtsein des Volkes und den ethischen Trieb der Religion wachzuhalten, andererseits eine reine Kultgemeinde zu schaffen. — Hier werfen nun Stücke wie die Fluchformel in Dtn. 27, 14—26 und die Nachklänge entsprechender Segensformeln in Ps. 24 und Ps. 15 Licht über eine andere wichtige religionsgeschichtliche Entwicklung, die die Bedingungen des Segens und des Fluches betreffen. Wir können sie kurz folgendermaßen skizzieren. Im Anfang hieß es dem Sinne nach: Segen über Israel, Fluch über alle Feinde Israels! Und sehr lange klingt dieser materialistisch-nationalistische Ton nach, ja im Grunde ist er nie ganz überwunden worden; vielmehr muß man sagen, daß das spätere nomistische Judentum gewissermaßen einen Rückfall zu dieser amoralischen Anschauung bedeutet: den Israeliten gebührt der Segen, weil sie Israeliten sind und das Gesetz halten. Andererseits können wir auch ein Verhältnis zwischen den ethischen Strömungen in der Religion und den genannten Kultformeln deutlich beobachten. Religion und Sittlichkeit hat in Israel immer etwas mit einander zu tun gehabt: zu den heiligen Geboten Jahwā's hat immer<sup>1</sup> die Volkssitte, das Ethos gehört. Im Laufe der Entwicklung der israelitischen Kultur und Religion hat eine Vertiefung der Sittlichkeit und eine nähere Verknüpfung von Sittlichkeit und Religion stattgefunden. Das hat auch seine Spuren im Kulte hinterlassen, was schon deshalb naheliegen mußte, weil der kultische Segen und Fluch von dem Verhältnis zu den göttlichen Geboten abhängig gemacht worden war, wenn auch diese Gebote, wie uns die (Do)dekaloge bei J und E zeigen, im Anfang hauptsächlich als kultische und rituelle Gebote aufgefaßt wurden. Es kam eine Zeit, da man sich im Kulte nicht damit begnügte, Segen und Fluch auszusprechen, sondern auch in irgend einer

<sup>1</sup> D. h. so weit zurück, als unsere Quellen reichen.

Form die göttlichen Gründe dieser Handlung angab; man hob auch die Bedingungen des Segens hervor und gab eine religiös-moralische Motivierung des Fluches. Das geschah eigentlich von dem Augenblick an, da man die Segens- und Fluchformeln spezialisierte: gesegnet, wer das und das und das tut, verflucht, wer das und das und das tut. Die Segens- und Fluchworte wurden somit ein Mittel nicht nur zur Unterscheidung zwischen Israel und Heiden, sondern auch zwischen Gerechten und Sündern innerhalb des Volkes. Es ist sehr bedeutungsvoll, daß diese Unterscheidung auch im Kulte Ausdruck findet. Die sittliche Unterscheidung erhält dadurch eine kräftige religiöse Sanktion; erst dieser sittliche Zug innerhalb der offiziellen Kultreligion macht uns das Auftreten und die Gedanken der großen Propheten voll verständlich. — Man wird sich vorstellen können, welch ein volkserzieherischer Faktor diese Kultformeln gewesen sein müssen. Mit fest geprägten, kurzen, ehernen Worten wurde sicher schon in ziemlich alter vorexilischer Zeit bei den großen Festen, zu denen alles Volk zusammenströmte, eine Reihe von konkreten, leicht faßbaren Beispiele des frommen und des gottlosen Handelns in das Bewußtsein der Israeliten eingehämmert; und die darin liegenden Forderungen wurden ihnen als Jahwā's Forderungen eingeprägt, als die unerlässlichen Bedingungen jedes Segens und jedes Glücks, auch der inneren Gemeinschaft mit Gott, eine Idee, die jedenfalls bei einigen im Lebendigwerden begriffen war (vgl. Jeremia). Jahr für Jahr hörte man bei den Festen diese Worte, und der Schauer, den die Fluchworte über die Gesinnen fallen ließen, hat die Forderungen um so heiliger in den Herzen der Menschen gemacht. Selbstverständlich hat die große Menge dies alles sehr, sehr äußerlich aufgefaßt; ein starker Faktor der religiösen und moralischen Erziehung mußten dennoch solche Kultworte sein. Das bezeugt uns vor allem die Tatsache, daß aus solchen Worten sogar der Dekalog entstanden ist.

## Anhang: Einige der besprochenen Texte.

*Zu S. 57—60.* Die aus Ps. 24, 4—6 zu erschließende Segensformel mag folgendermaßen gelautet haben:

1. Gesegnet, wessen Hände rein sind.
2. Gesegnet, wer lauteren Herzens ist.
3. Gesegnet, wer nicht seine Seele zu irgendwelchem Schadenwerk antreibt.

V. 4 b ist wohl Zusatz nach 15, 4 b.

Ausführlicher ist der aus Ps. 15 zu erschließende Segen:

1. Gesegnet, wer unsträflich wandelt und recht tut.
2. Gesegnet, wer Wahres im Herzen redet.
3. Gesegnet, wer nicht seine Zunge (mit unheilschaffenden Worten) laufen lässt.
4. Gesegnet, wer seinem Nächsten nichts Böses antut.
5. Gesegnet, wer nicht auf seinen Verwandten Schande ladet.
6. Gesegnet, wem der (von Jahwā) Verworfene verächtlich ist.
7. Gesegnet, wer die, die Jahwā fürchten, ehrt.
8. Gesegnet, wer schwört" und (den Eid) nicht bricht.
9. Gesegnet, wer sein Geld nicht auf Zinsen verleiht.
10. Gesegnet, wer nicht Bestechung wider einen Unschuldigen nimmt.

Die Zahl 10 ist sicher nicht zufällig; Kittels Vermutung (im Kommentar), ein Halbvers sei in V. 3 ausgefallen, ist somit unbegründet.

*Zu S. 74—80 (Dtn. 27, 14—26).* Die betreffende 12-geteilte Fluchformel lautet, nachdem einige spätere Glossen und Ausfüllungen entfernt sind, folgendermaßen:

1. Verflucht, wer ein Schnitzbild oder Gussbild" anfertigt und es insgeheim aufstellt! — Amen!
2. Verflucht, wer seinen Vater oder seine Mutter verflucht! — Amen!
3. Verflucht, wer die Grenze seines Nächsten verrückt! — Amen!
4. Verflucht, wer einen Blinden des Weges irre führt — Amen!
5. Verflucht, wer das Recht der Fremden, Waisen und Witwen beugt! — Amen!
6. Verflucht, wer dem Weibe seines Vaters beiwohnt!" — Amen!
7. Verflucht, wer irgend einem Tiere beiwohnt! — Amen!
8. Verflucht, wer seiner Schwester" beiwohnt! — Amen!

9. Verflucht, wer seiner Schwägerin beiwohnt! — Amen!
10. Verflucht, wer seinen Nächsten heimlich »schlägt«! — Amen!
11. Verflucht, wer sich bestechen lässt, wenn es gilt, das Blut eines Unschuldigen zu vergießen! — Amen!
12. Verflucht, wer nicht die 'Gebote Jahwā's' hält! — Amen!

*Zu S. 97—101 (die Quellenanalyse in Dtn. 27, 1—13).* Es soll hier soweit als möglich eine Übersetzung der ursprünglichen Quellenberichte des J und E gegeben werden. Der jahwistische Bericht lautete:

<sup>1a</sup> Mose gab dem Volke folgenden Befehl: <sup>2a</sup> Wenn ihr den Jordan überschreitet, sollst du [12] große Steine nehmen . . . . . [Der Rest des Berichts ist von R<sup>Dt</sup> gestrichen und durch V. 2b—3. 8 ersetzt worden. Die Ausführung folgt in Jos. 4, 3 ff.].

Der E-Bericht lautete etwa folgendermaßen:

<sup>1a</sup> Mose gab den Ältesten Israels folgenden Befehl: <sup>4a</sup> Wenn ihr den Jordan überschritten habt, <sup>2b</sup> und in das Land hineingezogen seid, das ich euch gebe], <sup>4b</sup> so sollt ihr "[große] Steine 'nehmen'" . . . auf (?) dem Berge 'Garizzim'. <sup>5a</sup> Und dort sollst du Jahwā, deinem Gotte, einen Altar bauen"; <sup>6</sup> aus unbekauenen Steinen sollst du den Altar Jahwā's, deines Gottes, bauen; und auf ihn sollst du Jahwā, deinem Gotte, Brandopfer darbringen <sup>7</sup> und Schelamimopfer schlachten, und dort sollst du Opfermahl halten und vor Jahwā, deinem Gotte, fröhlich sein . . . . . <sup>12</sup> Und die eine (Hälften) soll sich 'in der Richtung gegen' Garizzim hin zum Segen" aufstellen, (nämlich) Simeon, Lewi, Juda, Issachar, Josef und Benjamin; <sup>13</sup> die andere (Hälften) soll sich 'in der Richtung gegen' Ebal hin zum Fluch aufstellen, (nämlich) Ruben, Gad, Ascher, Zebulun, Dan und Naftali.

Die Ausführung des Befehls nach E folgt in Jos. 8, 30—35:

<sup>30</sup> Damals baute Josua dem Jahwā, dem Gotte Israels, einen Altar auf(?) dem Berge 'Garizzim', <sup>31</sup> "einen Altar aus unbekauenen Steinen, über die kein Eisen geschwungen war, und sie opferten Brandopfer und schlachteten Schelamimopfer", <sup>33</sup> indem ganz Israel und seine Ältesten" zu beiden Seiten der Lade, den Priestern" zugekehrt, standen", die eine Hälften in der Richtung gegen Garizzim, die andere in der Richtung gegen Ebal hin, wie Mose" befohlen hatte"; <sup>34a</sup> und dann rezitierte er (d. h. Josua) mit lauter Stimme (*qārā*)" den Segen und den Fluch.

Statt »auf« (*ea*) Dtn. 27, 1 und Jos. 8, 30 stand wohl ursprünglich »neben« oder »am Füsse des«, siehe oben S. 102.

*Zu S. 107—112 (Dekalog und kultische Segens- und Fluchformeln).* Ich möchte hier ausdrücklich bemerken, daß ich das »Bundesbuch« des J, im Anschluß an die ältere Kritik, in Ex. 34, 14—26 finde: die von Sellin, Kittel u. a. befürwortete Ansicht, daß J daneben auch eine Parallel zu Ex. 21—23 und sogar den Dekalog in Ex. 20, 1 ff. gehabt habe, muß ich als völlig unbegründet und als eine petitio principii ablehnen: allerdings haben die genannten darin recht, daß Ex. 34, 14 ff. nicht ein Äquivalent zu dem Dekalog in Ex. 20, 1 ff. sind; denn der Dekalog ist nicht die

Bundesgrundlage des E, sondern diejenige des P (so auch Steuernagel, Einleitung, und Meinhold, Einführung i. d. A. T.). Oben im Text habe ich es dahingestellt sein lassen, ob in Ex. 34 ursprünglich ein Dekalog oder ein Dodekalog beabsichtigt sei; bei erneuertem Studium ist es mir gewifs geworden, daß ursprünglich 10 Worte dastanden; sie lassen sich sehr einfach aus den 13 des TM gewinnen, wenn man die 3 speziellen Festgebote als spätere, jedoch richtige Erweiterungen des allgemeinen Festgebotes in V. 23 auffaßt. Die ursprüngliche Einleitung steckt, wie auf S. 109 gezeigt, in V. 6 b—7. Damit man die Dekaloge mit den überlieferten Fluch- und Segensformeln bequem vergleichen könne, drucke ich sie hier ab.

›Bundesbuch‹ des J:

6<sup>b</sup> 'Ich bin' Jahwā, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue, 7 der Tausenden Huld bewahrt" und die Schuld der Väter an den Nachkommen" bis zu den Enkeln und Urenkeln heimsucht.

1. 14 Du sollst dich vor keinem anderen Gotte niederwerfen.
2. 17 Du sollst dir keine gegossenen Gottesbilder machen.
3. 19<sup>a</sup> Alle Erstgeburt gehört mir.
4. 20<sup>b</sup> Du sollst nicht mit leeren Händen kommen, mein Antlitz zu schauen.
5. 21 Sechs Tage magst du arbeiten; an dem siebenten Tage sollst du (es) unterlassen (oder: ruhen), und zwar sollst du (es) in der Zeit des Pflügens und Erntens unterlassen (oder: ruhen).
6. 23 Dreimal im Jahre soll alles, was männlich ist unter dir, das Antlitz Jahwā's, deines Gottes, schauen.
7. 25<sup>a</sup> Du sollst das Blut 'meiner' Opfer nicht zusammen mit Gesäuertem schlachten.
8. 25<sup>b</sup> Du sollst nicht das bei 'meinen Festen' dargebrachte Fett bis zum nächsten Morgen liegen lassen (l. *hgj* nach Ex. 23, 18 und spr. *haggai*; str. *happasah*; das Päsah ist kein *hag*).
9. 26<sup>a</sup> Das Beste der erstgereiften Früchte deines Ackers sollst du zum Hause Jahwā's, deines Gottes, bringen.
10. 26<sup>b</sup> Du sollst nicht ein Böckchen in der Milch seiner Mutter kochen.

Das ›Bundesbuch‹ nach E war eine erheblich erweiterte Rezension dieses Dekalogs, die die ursprüngliche Zehnzahl nicht mehr deutlich durchblicken läßt; sie findet sich in Ex. 20, 23—26; 23, 10—19. R<sup>JEDtn</sup> hat darin M Ex. 21, 1—22, 16 eingeschoben, der vielleicht einmal — aber nicht vom Anfang an! — seinen Platz an Stelle des heutigen Dtn. gehabt hat; ob Ex. 22, 17—27; 23, 1—9 spätere Nachträge zu M oder zu dem Bundesbuch des E sind, mag dahingestellt bleiben; im Gegensatz zu S. 75, N. 3 halte ich jetzt das letztere für wahrscheinlicher.

Der exilische Dekalog ist sowohl in Dt aufgenommen als von R<sup>P</sup> als ›Bundesbuch‹ nach der Priesterschrift verwendet worden. In seiner relativ ursprünglichen Fassung hat er folgendermaßen gelautet:

Ich bin Jahwā, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat.

1. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.
2. Du sollst dir kein Gottesbild machen.
3. Du sollst nicht den Namen Jahwä's, deines Gottes, zum Schaden (irgendjemandes) aussprechen.
4. Denke daran, den Sabbat zu »heiligen«.
5. Ehre deinen Vater und deine Mutter.
6. Du sollst nicht töten.
7. Du sollst nicht ehebrechen.
8. Du sollst nicht stehlen.
9. Du sollst gegen deinen Nächsten nicht als falscher Zeuge auftreten.
10. Du sollst nicht deines Nächsten Haus »begehren«.

## Stellenregister zu Ps.St. V.

Die meisten Hinweise stehen in den Noten. Die kursiv gedruckten Seitenzahlen geben die Stellen der ausführlichsten Besprechung an.

### **Genesis.**

- 1, 22: S. 5,  
28: S. 5, 11,  
**2**, 3: S. 9,  
14 ff.: S. 11,  
**12**, 2: S. 6, 11, 30,  
3: S. 6,  
7: S. 11,  
**13**, 16: S. 6,  
**14**, 19: S. 11,  
19 f.: S. 29,  
**18**, 18: S. 6,  
**20**, 7: S. 11,  
17: S. 11,  
**22**, 18: S. 6,  
**24**, 35: S. 6,  
60: S. 6, 10, 20,  
**25**, 23: S. 11,  
**26**, 2: S. 7,  
4: S. 5,  
12—14: S. 6,  
24: S. 6,  
28: S. 7,  
**27**: S. 10, 19 f., 66,  
27 f.: S. 6,  
28 ff.: S. 31,  
29: S. 6,  
**28**, 1: S. 10,  
3 f.: S. 31,  
14: S. 6,  
**31**, 28: S. 10,  
**32**, 1: S. 10,  
33, 11: S. 9,  
**39**, 2—5: S. 8,  
7: S. 22,  
**47**, 10: S. 10,  
**48**, 14 ff.: S. 9, 10, 11,  
15 f.: S. 32,  
19: S. 6,  
22: S. 102,  
**49**: S. 10, 11, 65, 66,  
8—12: S. 6,  
22—26: S. 6.

### **Exodus.**

- 4, 14—16: S. 45,  
**12**, 26 f.: S. 39,  
32: S. 19, 24, 65,  
**13**, 3—16: S. 39,  
15: S. 77, 78,  
20: S. 11,

- 20**—**24**: S. 111,  
**20**, 1—17: S. 75, 107, 110,  
112,  
1: S. 109,  
5 b—7: S. 110,  
11: S. 9,  
23: S. 79,  
23—26: S. 75,  
25 f.: S. 99,  
**21**, 1—**22**, 16: S. 75, 108,  
**21**—**23**: S. 108,  
**22**, 17—27: S. 75,  
18: S. 78,  
**23**, 1—9: S. 75,  
10—19: S. 75,  
25 f.: S. 6,  
**24**: S. 108,  
7: S. 75,  
**34**: S. 111,  
6 b—7: S. 109,  
14—26: S. 75,  
17: S. 79.

### **Leviticus.**

- 4**, 2: S. 127,  
13: S. 127,  
28: S. 127,  
5, 1 ff.: S. 65, 127,  
1: S. 71,  
9, 22: S. 22,  
14: S. 69,  
16, 22: S. 63,  
18, 9: S. 78,  
17: S. 78,  
**19**, 14: S. 78,  
**20**, 14: S. 78,  
15: S. 78,  
17: S. 78,  
**25**, 21: S. 6,  
**26**: S. 62, 112, 122.

### **Numeri.**

- 5: S. 64,  
11—31: S. 72 ff., 93,  
21—27: S. 61, 63,  
28: S. 74,  
**6**, 23—26: S. 21, 22 f., 31,  
33, 130,  
**11**: S. 11,  
**12**: S. 11,  
**22**—**24**: S. 66, 80 f.,
- 22**, 40: S. 81,  
**23**, 4—6: S. 20,  
6 ff.: S. 21,  
7 ff.: S. 11, 64,  
12: S. 12,  
18 ff.: S. 11,  
**24**, 3 ff.: S. 11,  
9: S. 31,  
15 ff.: S. 11,  
17—18: S. 6,  
20: S. 30,  
**27**, 18—20: S. 9.

### **Deuteronomium.**

- 1, 1—3, 20: S. 76,  
4, 1—2: S. 76,  
5, 6—21: S. 107, 110, 112,  
**6**—**11**: S. 76, 100,  
7, 12—14: S. 6, 114,  
13: S. 114,  
**10**, 6 ff.: S. 45,  
8: S. 21, 32, 42,  
**11**, 26—31: S. 77, 100, 101,  
102,  
29: S. 100,  
29 f.: S. 76,  
30: S. 100, 101,  
**16**, 18: S. 104,  
**18**, 10 f.: S. 17,  
**21**, 5: S. 21, 32,  
7—8: S. 115,  
**26**, 3—10: S. 115,  
**27**: S. 76,  
1—13: S. 77, 78,  
97 ff.—107,  
4: S. 97,  
11—13: S. 75, 76, 97, 100,  
102, 104, 115, 116, 122,  
12: S. 75,  
13: S. 77,  
14: S. 76, 77,  
14—26: S. 60, 72, 74 ff.,  
104, 105, 106, 107, 109,  
111, 117, 126, 134,  
18: S. 78,  
21: S. 78,  
22: S. 78,  
23: S. 78,  
26: S. 78, 109, 113,  
**28**: S. 62, 99, 100, 112, 114,  
115, 122.

- 28**, 1–13: S. 6,  
3–6: S. 114ff., 116,  
5: S. 114,  
11: S. 114,  
16–19: S. 114ff., 116,  
18: S. 114,  
37: S. 63,  
**29**, 18: S. 63,  
**31**, 10–13: S. 108,  
**33**: S. 10, 11, 66.

**Josua.**

- 4**, 3 ff.: S. 100,  
**6**, 26: S. 72,  
7: S. 70 f.,  
6: S. 103,  
**8**, 30–35: S. 77, 98, 100,  
101ff.,  
30: S. 102, 103,  
33: S. 103, 104,  
34: S. 104,  
**14**, 13: S. 9,  
**15**, 19: S. 9,  
**22**, 7: S. 10,  
**24**: S. 77, 105,  
1: S. 102,  
26: S. 102.

**Richter.**

- 1, 15: S. 9,  
**6**, 12–14: S. 7,  
**9**: S. 102,  
4: S. 102,  
46: S. 102,  
**17**, 2: S. 65, 71.

**Samuelis.**

- 11**, 17: S. 11, 31,  
**16**, 15: S. 104,  
**19**, 12 f.: S. 24 f.,  
13: S. 27 f., 32,  
**111**, 7: S. 65,  
**113**, 10: S. 10,  
**114**, 2: S. 72,  
26: S. 65,  
**115**, 13: S. 32,  
**116**, 18: S. 7,  
**118**, 12: S. 7,  
14: S. 7,  
**120**, 13: S. 7,  
**125**, 14: S. 10,  
18: S. 9,  
27: S. 9,  
**126**, 25: S. 5,  
**130**, 26: S. 9,  
**11** 6, 6–7: S. 8,  
7: S. 93,  
18: S. 10, 11, 21, 23, 41, 104,  
**117**, 11–16: S. 6,  
**1113**, 25: S. 10,  
**1114**, 22: S. 7,  
**1116**, 5 ff.: S. 64,  
5: S. 64,  
**1119**, 40: S. 10,  
**1121**, 3: S. 66.

**Könige.**

- 12**, 8 f.: S. 64, 65,  
**18**, 14: S. 23, 41, 104,  
15 ff.: S. 23,  
31: S. 65, 66, 71,  
55: S. 10, 11, 21, 41, 104,  
66: S. 7, 10,  
**122**: S. 82,  
**112**, 24: S. 11, 66,  
**114**, 16 f.: S. 11, 66,  
29: S. 9,  
**115**, 15: S. 9,  
**119**, 22: S. 17,  
**1123**, 2: S. 112,  
21–23: S. 108,  
**1125**, 8: S. 84.

**Jesaja.**

- 8, 12–15: S. 93,  
**24**, 6–12: S. 61,  
**29**, 20 f.: S. 62,  
**30**, 39: S. 46,  
**33**, 14 ff.: S. 59,  
14: S. 80,  
34: S. 85,  
52, 13: S. 118,  
**65**, 8: S. 5, 9,  
**66**, 3: S. 28.

**Jeremias.**

- 12**, 13: S. 93,  
15, 16: S. 93,  
**17**, 5–8: S. 2, 3, 121 ff., 124,  
13: S. 93,  
**18**, 21–23: S. 93,  
**20**, 11: S. 93,  
**23**, 10: S. 61,  
27: S. 123,  
27 f.: S. 82,  
28, 1: S. 82,  
33, 14 ff.: S. 107,  
38, 1–13: S. 82,  
4: S. 82,  
**43**, 18: S. 63,  
**44**, 12: S. 63

**Ezechiel.**

- 18**: S. 107,  
1–13: S. 116,  
**28**, 7: S. 26,  
**34**, 26: S. 9.

**Micha.**

- 6**, 6–8: S. 107.

**Zacharja.**

- 5, 1 ff.: S. 63, 65,  
7, 3: S. 84,  
8, 12 f.: S. 6.

**Malachi.**

- 3**, 10 f.: S. 6.

**Psalmen.**

- 1**: S. 1, 57, 122, 123 ff.,  
126,  
**2**, 7: S. 53,  
**5**, 11: S. 93,  
**10**, 3: S. 23,  
7: S. 61, 63, 66, 92,  
15: S. 93,  
**14**: S. 133,  
1: S. 17,  
**15**: S. 55, 58 ff., 80, 107,  
111, 123, 134,  
2: S. 59,  
**18**, 26 f.: S. 68,  
**19**, 8 ff.: S. 123, 124,  
**20**: S. 50, 53,  
2–6: S. 50 ff.,  
**22**, 7: S. 42,  
**24**: S. 55, 58 ff., 80, 107,  
111, 134,  
3–5: S. 19, 55,  
4: S. 59,  
4–5: S. 12,  
4–6: S. 130,  
5: S. 32,  
**25**: S. 123, 124,  
**28**, 4: S. 93,  
**29**, 1 f.: S. 28,  
11: S. 28,  
**32**: S. 123, 125, 126 ff.,  
**34**: S. 123, 125,  
12–19: S. 128,  
**35**, 4–8: S. 93,  
**36**, 2 ff.: S. 17,  
10: S. 21,  
**37**: S. 1, 123, 125,  
22: S. 92,  
**40**, 5: S. 128, 129,  
15 f.: S. 93,  
**41**, 2: S. 129,  
**44**: S. 84,  
5: S. 38,  
7: S. 28,  
16: S. 38,  
**46**: S. 36,  
**48**: S. 36, 38,  
2: S. 48,  
**49**: S. 1, 123, 125,  
**50**: S. 108, 111, 123, 124,  
7: S. 110,  
9–13: S. 132,  
**52**, 3: S. 28,  
**53**: S. 133,  
**55**, 16: S. 93,  
**58**, 4: S. 62,  
**59**, 3: S. 92,  
6: S. 92,  
13: S. 61, 63, 66, 92,  
**62**, 5: S. 92,  
**63**, 10 f.: S. 93,  
**67**: S. 23,  
2: S. 39,  
**69**, 23–29: S. 93,  
**70**, 3 f.: S. 93,  
**72**: S. 6, 31, 50, 52 f., 57,  
**73**: S. 1,  
**74**: S. 84,  
12: S. 38,

- 78: S. 123, 124,  
 79: S. 84,  
 10: S. 43,  
 80: S. 84,  
 81: S. 108, 111,  
 11: S. 110,  
 83: S. 84,  
 10–18: S. 83, 133,  
 19: S. 83,  
 84: S. 35,  
 5f.: S. 130,  
 13: S. 130,  
 85: S. 42, 55,  
 87: S. 50,  
 7: S. 21,  
 88, 6: S. 45,  
 89: S. 84,  
 20–38: S. 52,  
 27f.: S. 53,  
 90: S. 84, 87,  
 91: S. 57, 123, 125, 131,  
 93, 5: S. 27,  
 94, 12: S. 130,  
 95: S. 108, 110, 111,  
 96, 7: S. 28,  
 101: S. 123, 124,  
 5: S. 33,  
 104, 15: S. 33,  
 105: S. 123, 124,  
 106: S. 125,  
 3: S. 130,  
 109: S. 1, 2, 94f.,  
 6–20: S. 93, 94ff.,  
 17: S. 92,  
 18: S. 92,  
 28: S. 92,  
 110, 3: S. 53;  
 111: S. 123, 124,  
 112: S. 1, 2, 57, 122, 123ff.,  
 115: S. 41ff., 46, 47, 49,  
 12–15: S. 130,  
 118: S. 34ff., 38, 35,  
 1–4: S. 89,  
 4: S. 43,  
 19–26: S. 55,  
 26: S. 34, 130,  
 119: S. 123, 124,  
 1: S. 129,  
 120, 3ff.: S. 133  
 121: S. 38, 47ff.,  
 122: S. 15ff., 38, 46, 47,  
 48, 49, 57,  
 6f.: S. 130,  
 8f.: S. 130,  
 123: S. 38,  
 124, 6: S. 130,  
 8: S. 55,  
 125, 5: S. 133,  
 126: S. 42,  
 127: S. 55, 123, 125,  
 5: S. 130,  
 128: S. 1, 13ff., 57, 113, 117,  
 120, 123, 125, 131,  
 5: S. 131,  
 129: S. 38, 89ff.,  
 5–8: S. 133,  
 8: S. 32,

- 130: S. 38,  
 131: S. 38,  
 132: S. 47, 60, 108,  
 9: S. 49, 47,  
 11ff.: S. 36, 52,  
 16: S. 40, 47,  
 133: S. 55, 123, 125,  
 3: S. 105, 125,  
 134: S. 46f.,  
 135, 15ff.: S. 43,  
 17: S. 42,  
 137: S. 1, 8; ff.,  
 7–9: S. 133,  
 9: S. 130,  
 139: S. 91,  
 140, 9–12: S. 93,  
 141, 10: S. 93,  
 143, 12: S. 93,  
 144, 15: S. 130,  
 146: S. 123, 124,  
 5: S. 130.

**Sprüche.**

- 3, 13: S. 2,  
 8, 32: S. 2,  
 34: S. 2  
 14, 21: S. 2,  
 16, 20: S. 2,  
 24, 24: S. 64.  
 28, 24: S. 2,  
 29, 18: S. 2,  
 24: S. 65, 71

**Hiob.**

- 1, 21: S. 132,  
 3, 8: S. 64,  
 5, 17: S. 2,  
 11, 13–19: S. 121,  
 12, 13–16: S. 6,  
 21, 8–13: S. 6,  
 29, 6: S. 6,  
 31, 20: S. 7,  
 42, 12: S. 6.

**Ruth.**

- 2, 19ff.: S. 7,  
 20: S. 32,  
 4, 11–12: S. 6.

**Qoheleth.**

- 10, 16ff.: S. 2, 3.

**Ezra.**

- 2, 63: S. 87

**Nehemia.**

- 5, 12: S. 72,  
 13: S. 72,  
 8: S. 39,  
 1f.: S. 39,  
 5: S. 23,  
 6: S. 23.

**Chronik.**

- 14, 14: S. 77,  
 123, 13: S. 21.

**Tobit.**

- 10, 11–12: S. 6.

**Bän Sira.**

- 14, 1f.: S. 2,  
 20–27: S. 2f.,  
 25, 7–9: S. 2,  
 28, 13–26: S. 2, 3, 121,  
 19: S. 2,  
 31, 8f.: S. 2,  
 34, 8f.: S. 2.

**Psalmi Salomonis.**

- 6: S. 1,  
 10: S. 1.

**Elephantinepapyri.**

- Sachau 13495, Z. 1f.: S. 40,  
 Sachau 13464: S. 88.

**Josephus Contra Apionem.**

- I 22: S. 46.

**Mischnatr. Berakot.**

- V 4: S. 21, 31,  
 VI 1–3: S. 32.

**Mischnatr. Joma.**

- VII 11: S. 23, 26

**Mischnatr. Sukka.**

- IV 1: S. 46,  
 IV 5: S. 25f., 29.

**Mischnatr. Pascha.**

- X 2, 7: S. 32.

**Mischnatr. Middot.**

- II 5: S. 46.

**Mischnatr. Sopherim.**

- c. 18: S. 84.

**Ev. Mattaei.**

- 10, 13: S. 12,  
 12, 43–45: S. 63.

**Ev. Lucae.**

- 10, 6: S. 12.

**Hebräerbrief.**

- 7, 9f.: S. 37.

## Stellenregister zu Ps.St. IV.

## Genesis.

**2**, 21: S. 38,  
**15**, 8—12, 17: S. 28,  
   12 ff.: S. 38,  
**32**, 27: S. 38.

## Exodus.

**12**, 22: S. 30,  
**15**, 26: S. 33,  
**25**, 16: S. 33,  
**26**, 38: S. 9,  
**30**, 36: S. 30

## Leviticus.

**1**, 2: S. 9,  
   14 ff.: S. 23,  
**2**, 2: S. 16,  
**5**, 1—4: S. 27,  
   6—10: S. 23, 27,  
   12: S. 16,  
**12**, 3: S. 42,  
**14**: S. 42 f.,  
   2—7: S. S. 23, 25,  
   4—6: S. 30,  
   6: S. 30,  
   49: S. 30,  
   51 f.: S. 30,  
**15**, 13 f.: S. 42,  
   19: S. 42,  
   24: S. 42,  
   28: S. 42,  
   30: S. 42,  
**16**: S. 23, 25,  
**19**, 5: S. 9,  
**22**, 19—20: S. 9,  
   29: S. 9,  
**23**, 11: S. 9,  
   40: S. 29.

## Numeri.

**5**, 15: S. 16,  
**6**, 9—11: S. 42,  
**17**, 16 ff.: S. 32, 51,  
   22: S. 31,  
   25: S. 30,  
**23**, 21: S. 44.

## Deuteronomium.

**12**, 15: S. 26,  
**29**, 28: S. 38.

## Samuelis.

I 5, 8 f.: S. 46,  
**I 10**, 5: S. 40,  
**I 16**, 16: S. 40,  
   23: S. 40,  
**I 28**, 13: S. 26,  
**II 1**, 18: S. 17,  
**II 6**: S. 39,  
   10—11: S. 45.

## Könige.

I 5, 13: S. 30,  
**I 18**, 26 f.: S. 18,  
**II 3**, 15: S. 40,  
**II 5**, 11: S. 35,  
**II 16**, 10 ff.: S. 44

## Jesaja.

5, 1 ff.: S. 49,  
**14**, 12: S. 27,  
**15**, 1: S. 34,  
**16**, 7: S. 9,  
**31**, 4: S. 9,  
**38**, 9: S. 4,  
   9—20: S. 50,  
   14: S. 9,  
**50**, 4: S. 17,  
**54**, 13: S. 17,  
**56**, 7: S. 9,  
**59**, 11: S. 9,  
**60**, 1: S. 9,  
**65**, 8: S. 48.

## Jeremias.

8, 5: S. 20,  
**48**, 31: S. 9.

## Hosca.

4, 12: S. 51.

## Amos.

3, 7: S. 38,  
**5**, 23: S. 9.

## Habakkuk.

3, 1: S. 7, 8,  
   19: S. 8.

## Zacharja

5, 6: S. 25,  
   11: S. 26.

## Psalmen.

**2**, 2: S. 14,  
   7: S. 27,  
**3**: S. 8, 12,  
   3: S. 13, 14,  
   5: S. 13, 14,  
   9: S. 13, 14,  
**5**: S. 35,  
   4—6: S. 35,  
**6**: S. 8, 41, 43, 51,  
**7**: S. 7,  
**8**: S. 40, 43, 44, 46,  
**9**—**10**: S. 40,  
**9**, 7: S. 40,  
   17: S. 9, 11, 14,  
   21: S. 14,  
**10**, 1: S. 11,  
**12**: S. 41, 48, 51,  
**14**: S. 34, 40, 47,  
**15**: S. 39,  
**16**, 1: S. 4,  
**18**, 1: S. 2,  
**19**, 15: S. 9,  
**20**, 4: S. 14,  
   7: S. 11,  
**21**, 3: S. 14,  
   6: S. 20,  
**22**: S. 26 f., 28 f.,  
   25: S. 15,  
**24**: S. 4, 44,  
   3—6: S. 39,  
   5: S. 14,  
   6: S. 13, 14,  
   10: S. 14,  
**27**: S. 40,  
**32**: S. 5,  
   3 f.: S. 14,  
   4: S. 13,  
   5: S. 14,  
   6: S. 14,  
**34**, 11: S. 14,  
**38**: S. 15,  
   13: S. 16,  
**39**: S. 16, 17,  
**40**: S. 40,  
**42**: S. 5,  
**44**: S. 5,  
   9: S. 13, 14,  
**45**: S. 29, 38,  
**46**: S. 2, 13, 35, 36, 38, 39,  
   4: S. 14,  
   8: S. 14; 9 f.: S. 38,  
   12: S. 14,

SIGMUND MOWINCKEL.

- |   |  |   |
|---|--|---|
| <b>47</b> , 5: S. 14, 44,<br>8: S. 5, 7,<br><b>48</b> : S. 2, 36, 38, 39, 40,<br>4: S. 38,<br>9: S. 14,<br>9 f.: S. 38,<br>15: S. 35,<br><b>49</b> , 2–5: S. 6,<br>14: S. 14,<br>16: S. 14,<br><b>50</b> , 6: S. 14, 33,<br>15: S. 14,<br><b>51</b> , 8: S. 39,<br>9: S. 30,<br>18 f.: S. 39,<br><b>52</b> : S. 5,<br>5: S. 14,<br>7: S. 14,<br><b>53</b> : S. 5, 33, 34,<br>7: S. 34,<br><b>54</b> : S. 5, 8,<br>5: S. 14,<br><b>55</b> : S. 5, 8,<br>8: S. 14,<br>20: S. 14,<br><b>56</b> : S. 4, 22, 25,<br>8: S. 26,<br><b>57</b> : S. 4, 46, 47, 49,<br>4: S. 14,<br>7: S. 14,<br>34: S. 12,<br><b>58</b> : S. 4, 46, 47, 49,<br>2: S. 26,<br><b>59</b> : S. 4, 46, 47, 48, 49,<br>4: S. 26,<br>6: S. 14,<br>14: S. 14,<br><b>60</b> : S. 5, 17, 29, 33,<br>2: S. 4,<br>6: S. 14,<br>8–11: S. 17,<br><b>61</b> : S. 8,<br>4–5: S. 12, 14,<br><b>62</b> : S. 13, 16,<br>5: S. 14,<br>9: S. 14,<br><b>65</b> : S. 2, 3,<br><b>66</b> : S. 2, 15,<br>4: S. 13,<br>7: S. 14,<br>13: S. 50,<br>15: S. 13,<br><b>67</b> : S. 2, 8,<br>2: S. 14,<br>5: S. 14,<br><b>68</b> : S. 10,<br>4: S. 13,<br>5: S. 10, 11. | <b>68</b> , 8 f.: S. 14,<br>20: S. 13,<br>33: S. 10, 13,<br><b>69</b> : S. 5, 27, 29, 33,<br>33: S. 33,<br><b>70</b> : S. 15,<br><b>72</b> , 20: S. 8,<br><b>74</b> : S. 5,<br><b>75</b> : S. 2, 3, 46, 47, 49,<br>4: S. 14,<br><b>76</b> : S. 2, 3, 13,<br>2: S. 38,<br>4: S. 14,<br>10: S. 14,<br><b>77</b> : S. 14, 16,<br>10: S. 14,<br>15: S. 14,<br><b>78</b> : S. 5,<br><b>80</b> , 8: S. 14, 29, 33,<br>9 ff.: S. 49,<br><b>81</b> : S. 37, 43, 44, 46,<br>2 f.: S. 11,<br>8: S. 14,<br><b>82</b> , 1: S. 26,<br>2: S. 14, 47,<br><b>83</b> : S. 2,<br>9: S. 14,<br><b>84</b> , 5: S. 13, 14, 43, 44, 46,<br>9 f.: S. 14,<br><b>85</b> : S. 34, 37, 48,<br><b>87</b> : S. 2,<br>3: S. 14,<br>6: S. 14,<br><b>88</b> : S. 2, 5, 15, 33,<br>8: S. 14,<br>10 f.: S. 14,<br><b>89</b> : S. 5,<br>5: S. 14,<br>16: S. 44,<br>38: S. 14,<br>46: S. 14,<br>49: S. 14,<br><b>90</b> : S. 8,<br><b>92</b> , 1: S. 2,<br>4: S. 8, 9,<br><b>93</b> : S. 50,<br><b>94</b> , 15: S. 14,<br><b>95–99</b> : S. 50,<br><b>100</b> : S. 15, 50,<br><b>102</b> : S. 8,<br><b>108</b> , 1: S. 2,<br><b>110</b> , 3: S. 27,<br><b>116</b> : S. 15,<br>17–19: S. 50,<br><b>118</b> , 27: S. 29,<br><b>120–134</b> : S. 3, 4,<br><b>120</b> : S. 47. | <b>124</b> : S. 50,<br><b>126</b> : S. 34,<br><b>130</b> : S. 47,<br><b>131</b> : S. 47,<br><b>132</b> : S. 36, 37, 44,<br>6: S. 45, 46,<br>7: S. 46,<br><b>139</b> , 9: S. 27,<br><b>140</b> : S. 12,<br>4: S. 14,<br>6: S. 14,<br>9: S. 14,<br><b>142</b> : S. 5, 8,<br><b>143</b> : S. 12,<br>6: S. 14,<br><b>145</b> : S. 7,<br><b>147</b> , 2: S. 11,<br>7: S. 11,<br><b>150</b> , 3: S. 8,<br>5: S. 8 |
|---|--|---|

**Hiob.**

- 1, 5: S. 28,  
**38**, 36: S. 39.

**Ezra.**

- 3, 8 f.: S. 19, 20,  
**8**, 15 ff.: S. 20.

**Chronik.**

- I** 15, 19–21: S. 8, 39,  
   20–22: S. 17 f., 35 f.,  
   21: S. 20, 21, 40, 41,  
   24: S. 45,  
**I** 16: S. 43,  
   4: S. 15,  
   38: S. 45,  
**I** 23, 4: S. 19,  
**I** 25, 1, 2, 3: S. 6, 16,  
**II** 2, 1, 17: S. 18 f.,  
**II** 5, 12: S. 16,  
**II** 29, 14: S. 16,  
**II** 30, 21: S. 5,  
   22: S. 5,  
**II** 34, 12 f.: S. 18, 19, 20,  
**II** 35, 15: S. 16.

**Bän Sira.**

- 49**, 1: S. 3.

**Marcus Evang.**

- 11, 25: S. 35.













GTU LIBRARY



3 2400 00565 3435

GTU Library  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
For renewals call (510) 649-2500  
All items are subject to recall.

